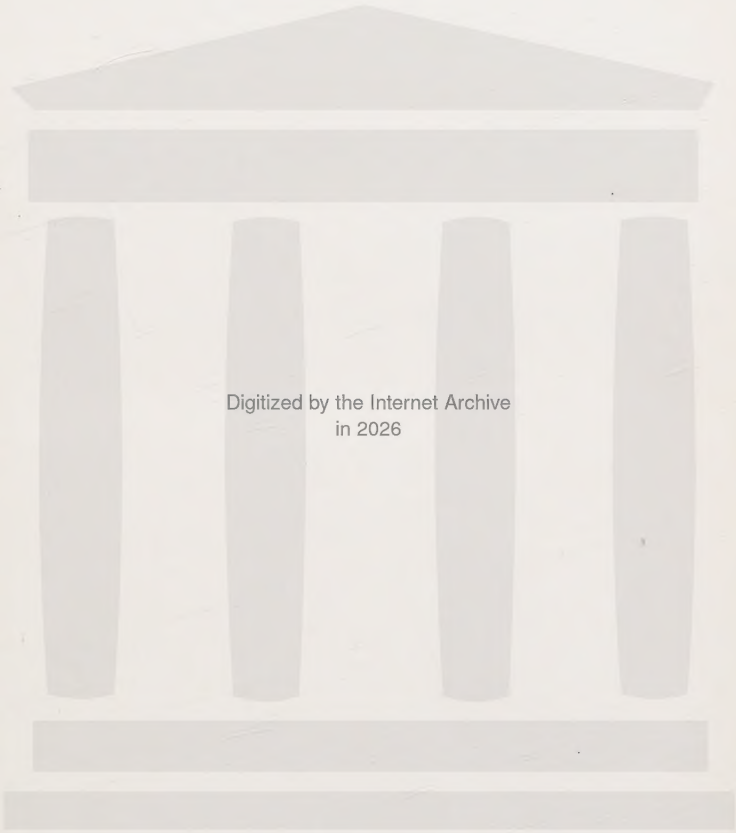

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/forschungen-christlichen-literatur-dogmengeschichte_1930_16_1-2

Forschungen
zur
Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte
Herausgegeben von
Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Bonn.
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).
XVI. Band. 1./2. Heft

Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Großen

Grundlegendes zur Basiliusfrage

von

Oskar Ring

1930

Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn

Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Bonn

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christl. Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz)

Band I—V sind im Verlage Kirchheim, Mainz, erschienen.

Inhalt der Bände VI—XV:

Sechster Band:

1. u. 2. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Kommodian von Gaza.** Ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrh. 1906. ℳ 9,—.
3. Heft. Dr. Joh. Ev. Niederhuber, **Die Eschatologie des heil. Ambrosius.** Eine patristische Studie. 1907. ℳ 7,—.
4. Heft. Dr. Karl Adam, **Der Kirchenbegriff Tertullians.** Eine dogmengeschichtliche Studie. 1907. ℳ 6,—.

Siebenter Band:

1. Heft. Dr. theol. Sigismund Rogala, **Die Anfänge des arianischen Streites.** 1907. ℳ 3,40.
2. Heft. Andreas Freiherr v. Di Pauli, **Die Irrisio des Hermias.** 1907. ℳ 2,—.
3. Heft. Dr. Johannes Peter Junglas, **Leontius von Byzanz.** Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. 1908. ℳ 5,40.
4./5. Heft. Dr. P. Parthenius Minges O. Fr. M., **Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.** 1908. ℳ 6,60.

Achter Band:

1. Heft. Dr. Karl Adam, **Die Eucharistielehre des heil. Augustin.** 1908. ℳ 5,40.
2. Heft. Dr. Ferdinand Brommer, **Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive.** Nach gedruckten u. ungedruckten Quellen dargestellt. 1908. ℳ 6,—.
3. Heft. Dr. Bernh. Poschmann, **Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. 1908. ℳ 6,—.
4. Heft. P. Capistran Romeis O. F. M., **Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des heil. Augustin.** 1908. ℳ 5,—.

Fortsetzung auf 3. Seite des Umschlags.

Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Bonn

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz)

16. Band 1./2. Heft

Oskar Ring
Studienrat in Köln

Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Großen

1930

Ferdinand Schöningh Verlag / Paderborn

Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Großen

Grundlegendes zur Basiliusfrage

von

Oskar Ring
Studienrat in Köln

1930

Ferdinand Schöningh Verlag / Paderborn

38851

Gedruckt bei Ferdinand Schöningh / Paderborn

Vorwort.

Trotzdem Basilius von Cäsarea einer der wenigen Männer ist, welche die Überlieferung der Kirche mit dem Beinamen „der Große" geehrt hat, pflegt er von der Forschung so sehr vernachlässigt zu werden wie kaum ein anderer, obgleich Jülicher (bei Pauly-Wissowa-Kroll RE s. v. Basileios) schon vor mehr als 25 Jahren auf diesen Mangel aufmerksam gemacht hat. Sie wendet sich lieber den beiden anderen Kappadociern zu, weil diese einerseits dem Philologen wesensverwandter sind als der Vater der Mönche und anderseits auch für dogmengeschichtliche Untersuchungen reichere Ausbeute versprechen. Namentlich als literarische Persönlichkeit ist Basilius noch völlig unbekanntes Land.

Dessen Erschließung ist allerdings auch mit den bisher verwandten Methoden nicht zu erreichen. Denn von der Antike her führt kein Weg zu Basilius, weil er dem Geiste des Griechentums mehr entfremdet ist als irgendeiner seiner Nachfahren und außerdem die Hauptmasse dessen, was seine Schriften an antikem Gute bergen, nur auf einem Umwege darin eingedrungen ist; ebensowenig ist er aber auch von der Patristik her zu erfassen, da er den Typos des rechtgläubigen Philosophen nicht wie die anderen bereits vorgefunden, sondern erst geschaffen hat, so daß bei ihm gerade diejenigen Dinge das Problem enthalten, die bei den anderen typisch sind.

Das Verständnis für die Eigenart des Basilius wird dadurch am meisten behindert, daß wir über das geistige Leben innerhalb der Kirche des vierten Jahrhunderts trotz seiner Bedeutung für die Geschichte der katholischen Denkform infolge der Beschaffenheit unseres Quellmaterials ganz einseitig unterrichtet sind; denn dessen Erhaltung ist ja nicht literarischem oder gar geschichtlichem Interesse zu verdanken, sondern wurde allein durch seine kirchliche Brauchbarkeit bedingt, so daß alles untergegangen ist, was dem

Empfinden der späteren Geschlechter nicht mehr entsprach. Diesen Mißstand bessert Basilius indessen selber dadurch aus, daß er in ähnlicher Weise arbeitet, wie es einst Origenes in seiner Schrift gegen Celsus getan hatte; es ist daher möglich, aus seiner Widerlegung die Argumente der Gegner zu erschließen, die er gerade bekämpft.

Aus diesem Grunde muß die Arbeit neben der historischen Betrachtungsweise auch philologische Gesichtspunkte heranziehen. Am allerwenigsten darf sie jedoch an der theologischen Seite der Aufgabe vorübergehen; denn Basilius ist Christ und zwar nichts anderes als Christ. Jede Einseitigkeit des Blickpunktes führt gerade bei dieser stärksten unter allen Persönlichkeiten der alten Kirche mit Notwendigkeit zu den gröbsten Trugschlüssen, da bei Basilius noch alles lebendig und noch nichts zum Typos verblaßt ist.

Die Arbeit hat J. Kroll-Köln angeregt, und W. Jaeger-Berlin hat sie durch seine Kritik in wesentlichen Punkten gefördert; doch wäre sie wohl niemals zu Ende geführt worden, hätte nicht A. Ehrhard-Bonn dem Verfasser das Rückgrat zur Weiterarbeit gestärkt. Die Besuche in Bonn gehören zu meinen schönsten Erinnerungen. Als letztes, nicht als schlechtstes habe ich noch die Pflicht, meinem Kollegen H. von Lassaulx-Köln für die Liebenswürdigkeit zu danken, mit der er mir über manches Auskunft gab, was dem Empfinden des Evangelischen fremd geblieben war.

Die Büchereien der Lazaristen in der Stolkgasse zu Köln und des erzbischöflichen Priesterseminars haben mir in großzügigster Weise das Handwerkszeug zur Verfügung gestellt, und auch die Universitäts- und Stadtbibliothek in Köln hat mir wirksame Unterstützung gewährt.

Köln-Mülheim, im Juni 1928.

Oskar Ring.

Inhalt.

Einleitung. Seite

Das Vorwort des Erasmus. Drei Selbstzeugnisse des Basilius. Seine Ansichten über den sittlichen Wert der Vernunft 11

Erste Homilie.

Die Homilie wider die Zürnenden.

I. Erster Hauptteil. ,,Versuchet demnach nicht, mit Bösem das Böse zu heilen" 45

A. Die einzelnen Abschnitte 45
a) Erster Abschnitt 45
b) Zweiter Abschnitt 48
c) Dritter Abschnitt 53
d) Vierter Abschnitt 57

B. Der erste Hauptteil als Ganzes 60
a) Sein Thema 60
b) Dessen Gegensatz zur antiken Überlieferung 62
c) Der Hauptgrund wider die literarische Kontinuität . . 64

II. Zweiter Hauptteil. ,,Von seinem ersten Anfang an wollen wir das Böse anhalten, nachdem wir den Zorn mit jedem Hilfsmittel aus unsern Seelen herausgeholt haben" 73

A. Die einzelnen Abschnitte 73
a) Erster Abschnitt 73
b) Zweiter Abschnitt 76
c) Dritter Abschnitt 83

B. Der zweite Hauptteil als Ganzes 87
a) Sein Thema 87
b) Das Verfahren der Gegensprüche 88

III. Dritter Hauptteil. ,,Eine Schule zur Weisheit sollen dir die Sprüche sein" 94

A. Die einzelnen Abschnitte 94
a) Erster Abschnitt 94
b) Zweiter Abschnitt 103
c) Dritter Abschnitt 110

Seite

B. Der dritte Hauptteil als Ganzes 115
a) Sein Thema 115
b) Sein Verhältnis zur antiken Tradition 116

IV. Schluß. „Lasset uns also gegeneinander billig und guter Sinnesart werden“ 118

V. Die Predigt als Ganzes 119
A. Ihr Thema 119
B. Ihre Vorgeschichte 121
C. Die Eigenart der Predigt 126
D. Ergebnisse 128

Zweite Homilie.

Die Homilie auf das Wort: „Hab acht auf dich“.

I. Prooemium: Erster Abschnitt 134

II. Erster Hauptteil. Der Bedeutungsinhalt des Gebotes „Hab acht auf dich“ 138
1. Zweiter Abschnitt 138
2. Dritter Abschnitt 144
3. Vierter Abschnitt 163
4. Fünfter Abschnitt 170
5. Der erste Hauptteil als Ganzes 179

III. Zweiter Hauptteil. Der Bedeutungsumfang des Gebotes „Hab acht auf dich“ 185
1. Sechster Abschnitt 185
2. Siebenter Abschnitt 200
3. Achter Abschnitt 205
4. Der zweite Hauptteil als Ganzes 215

IV. Die Homilie als Ganzes 220

Dritte Homilie.

An die Jünglinge, wie sie wohl aus hellenischen Büchern Nutzen ziehen könnten.

I. Prooemium 225

II. Erster Hauptteil. Die λόγοι τῶν ἔξωθεν 235
A. Erster Teil. „Daß die Kenntnisse von draußen nichts für die Seelen Unbrauchbares sind“. 235
1. Der Wortlaut 235
2. Der erste Abschnitt 240
3. Der zweite Abschnitt 242
4. Das Gesamtbild 243

Seite

B. Zweiter Teil. ,,In welcher Weise wir an den Kenntnissen von draußen teilzunehmen haben" 246
1. Der Wortlaut 246
2. Der erste Abschnitt 256
3. Der zweite Abschnitt 260
4. Das Gesamtbild 269
C. Der erste Hauptteil als Ganzes 272

III. Zweiter Hauptteil. Die πράξεις τῶν ἔξωθεν 273

A. Erster Teil. ,,Auch den von rechtschaffenen Taten der Alten herkommenden Nutzen wollen wir uns nicht entgehen lassen"
1. Erster Abschnitt 273
2. Zweiter Abschnitt. 280
3. Der erste Teil als Ganzes 287

B. Zweiter Teil. ,,Was sollen wir also tun? könnte einer sagen. Was denn anderes als für unsere Seele Sorge tragen, indem wir uns von dem übrigen gänzlich freimachen?"
1. Der Wortlaut 288
2. Der erste Abschnitt 301
3. Der zweite Abschnitt 309
4. Das Gesamtbild des zweiten Teils 310
C. Der zweite Hauptteil als Ganzes 311

IV. Schluß 314
V. Das Gesamtbild der Predigt 317

Zusammenfassung.

Sicherheiten, Zusammenhänge, Verbindungslinien 320

Druckfehler-Berichtigung.

S. 33 Zeile 4: nicht „er“, sondern: „es“.
S. 67 Zeile 9: nicht „unsere“, sondern: „unserer“.
S. 94: Der griechische Text gehört zu Anm. 2.
S. 107 Zeile 25: Die Worte „und dritte“ sind zu tilgen.
S. 111 Zeile 19 der Anm.: nicht ἡ γῇ, sondern: ἠγῇ.
S. 139 Zeile 2 der Anm.: nicht πρόσθεσιν, sondern: πρόθεσιν.
S. 160 Anm. 3: nicht „2b“, sondern: „3b“.
S. 186 Zeile 23 der Anm.: nicht ἐλπδία, sondern: ἐλπίδα.
S. 187 Zeile 1: nicht „zweifelst“, sondern: „verzweifelst“.
S. 248 Zeile 12 von unten: nicht τήματα, sondern: ῥήματα.
S. 250 Zeile 9 der Anm.: nicht κακηγογοῦντας, sondern: κακηγοροῦντας.
S. 268 Zeile 32: nicht „da“ sondern: „daß“.
S. 291 Zeile 8 der Anm.: nicht ψυχῆν, sondern: ψυχὴν.
S. 311 letzte Zeile: nicht „bekannter“, sondern: „bekanntlich“.

Einleitung.

„Ich habe selber von mir aus etwas gefunden, das noch größeren Nutzen bringt[1]*."*

Als Basilius der Große von Cäsarea durch die Humanisten im Abendlande seine Auferstehung erlebte, ist er, wie sich aus den bei Migne abgedruckten Vorworten[2] ergibt, 1520 in Paris, 1528 in Hagenau, 1532 in Basel, 1535 in Venedig, 1551 wiederum in Basel, 1556 nochmals ebenda und 1618 aufs neue in Paris aufgelegt worden. Zu der Baseler Ausgabe von 1532 hat kein Geringerer als Erasmus von Rotterdam die Vorrede verfaßt. Weil sich darin der Eindruck am schönsten widerspiegelt, den Basilius bei einem Gemüte zu verzeichnen hatte, das trotz seiner Gefühlskälte durch die gewaltigen Erschütterungen des kirchlichen Lebens für religiöses Empfinden zugänglich geworden war, sei sie hier soweit übersetzt, wie sie von allgemeinerem Interesse ist[3]:

„Felsenfest hatte ich mir vorgenommen, Sadolet(us), du Zierde unseres Zeitalters, und beschlossen, Forderungen der Drucker, so stürmisch sie auch seien, das Gehör zu versagen und künftig überhaupt keine Vorrede mehr zu anderer Leute Schmökereien zu verfassen. Aber von dieser, wie mir schien, ehernen Ansicht riß mich stracks zum Gegenteil der Divus Basilius hin, der mit vollstem Rechte bereits der Große heißt, aber des Beinamens der Größte noch würdiger wäre. Schon nach dem, was ich in der Übersetzung gelesen hatte, vermutete ich verschwommen schier göttliche Gaben des Geistes und einen Sinn von höherer denn Menschenart. Aber sobald es mir geglückt war, den christlichen Demosthe-

---

[1] Sermo de legendis libris gentilium, Migne 31, 565 A 12: αὐτός τι παρ' ἐμαυτοῦ λυσιτελέστερον ἐξευρηκέναι φημί. Vgl. unten S. 17 und 226 ff.

[2] Migne 29, S. CCLXXV ff.

[3] Migne 29, S. CCLXXVII.

nes, nein, den Redner vom Himmel erst in seiner eigenen Sprache zu hören, da erschütterte die wahrhaft herzbezwingende Beredsamkeit des von Gottes Geist beseelten Vorkämpfers mein ganzes Innere und entflammte es so sehr, daß ich geglaubt habe, nichts eher betreiben zu sollen, als daß dieser unermeßliche Schatz zum allgemeinen Besten durch den Druck veröffentlicht werde. Denn wenn er schon mich Nachtblinden und Fröstler so sehr zur Liebe für die Frömmigkeit entzündet hat, wieviel mehr wird er solche Leute hinreißen, die dank einer glücklicheren Veranlagung und reicherem Wissen nicht nur schärfere Augen besitzen, sondern vor allem für geistliche Studien aus freien Stücken mehr Neigung empfinden! Diese Stimmung wurde nämlich in mir, wie ich glaube, nicht durch eine Art geistiger Verwandtschaft hervorgebracht, wie mich einst Horaz schon als Knaben hingerissen hat, da ich selbst noch gar nicht wußte, was mich daran so sehr entzücken würde; denn in welcher Beziehung stände ich Niedrigster der Sterblichen zu einem unvergleichlichen Heros? sondern jener allmächtige Geist ergreift in dieser Weise unsere Gemüter, indem er durch ein auserwähltes Werkzeug seine ‚ἐνέργεια' übt. Das ist nämlich jene, von der Plato nur das Traumbild schaute, in Wahrheit schönste Weltweisheit, die mit geistigen Augen angesehen, unglaubliche Liebesgefühle für sich erweckt.

Ich bin der Meinung, es ist eine Schande, die Redekunst des Basilius mit irgendeinem von denen zu vergleichen, deren Beredsamkeit Griechenland über Gebühr bewundert, Italien nach Gebühr nachgeahmt hat. Wer von diesen hat sich nämlich in allen Vorzügen der Rede so sehr ausgezeichnet, daß bei ihm nicht irgend etwas entweder vermißt würde oder anstieße? Es donnert und blitzt Perikles, aber kunstlos. Durch attische Kniffligkeit wirkt Lysias fast kalt. Dem Redner aus dem Phaleron billigen sie Süßigkeit zu, sprechen ihm aber die Würde ab. Isokrates, der Schulmeister unter den Rednern, hat durch seine gekünstelten Satzrhythmen und Redeperioden jene Anmut des natürlichen Sprechens verloren. Dem Demosthenes, den M. Tullius als Muster der Beredsamkeit hinstellt, da er frei von allen Rhythmen sei,

hat man vorgeworfen, daß seine Reden nach der Lampe röchen, und es mangelt nicht an Leuten, die an ihm Temperament und Urbanität als fehlend empfinden. Aber mag es wirklich auch einen gegeben haben, an dem du weder Natur noch Kunst noch Gewandtheit vermissest, wen wirst du mir zeigen, der Basilius' gottselige Inbrunst, ich will nicht sagen, erreichte, nein, ihr nur in bescheidenem Maße nahekäme? wen, der einen so großen Umkreis der Philosophie, ja sämtlicher Wissenschaften mit höchster Ausdrucksfähigkeit verbunden hätte?

Aber wie ich schon sagte, es ist und bleibt eine Schande, einen Mann, den Gottes Geist beseelte, mit profanen und nichts anderem als Menschen zusammenzustellen; es ziemt sich besser, den Heiligen mit Heiligen zu vergleichen. Fast dieselbe Zeit hat noch einige andere Männer von höchster Redekunst und gleicher Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hervorgebracht: Athanasius, den Bischof von Alexandria, Gregor von Nazianz, den Pylades und Studiengefährten des Basilius, Johannes Chrysostomus, der gleichfalls mit Basilius befreundet war, und seinen Bruder Gregor von Nyssa. Von diesen war ein jeder in der Art seiner Gaben hochbedeutend: Athanasius ging ganz in seinem Lehramte auf; der Nazianzener scheint die blumige und scharfsinnige Art der Rede in sein Herz geschlossen zu haben; Chrysostomus strömt, allerdings hübsch, im Sinne seines Beinamens zuweilen vor Worten über und scheint bei den Abschweifungen das Maß zu verfehlen; der Nyssener fand an der frommen Einfalt Gefallen. Aber Philostorgius zog Basilius dem Athanasius so sehr vor, daß er geschrieben hat, auch der sonst hochbedeutende Mann erscheine im Vergleich zu Basilius wie ein Kind. Bei dem Nazianzener kam es ihm vor, als hätte er dasselbe leisten können wie Basilius, wenn er nicht unter so vielen Schönheiten doch mitunter auch einige eingestreute Flecken aufzuweisen hätte. Seine Hascherei nach Spitzfindigkeiten und Weisheit von draußen und die Anlage seiner Redeweise, die vor dem Beispiele des Isokrates nicht zurückscheut, schmecken etwas nach der Rhetorenschule. Falls einer den Nachweis dafür verlangen sollte, an der Monodie,

von der er selbst nicht verhehlt, daß sie von ihm mit höchster Sorgfalt ausgearbeitet sei, wird er sehen, daß vieles von seinen Geschichten aus Dichtern angelernt ist; er wird auch sehen, daß die Vergleichung, in der er Basilius mit den berühmten Heroen des Alten Testamentes zusammenbringt, etwas zu hart ist.

Aber an Basilius weiß ich nicht, was selbst ein krittelsüchtiger Leser vermissen könnte. Aus einer Brust, die voll Heiligkeit und von allen Lüsten der Menschen geläutert ist, strömt schlichte und natürliche Rede. Alles wird dargeboten, was Kunst vermag, und doch findet sich nirgendwo ein Anzeichen von Kunst. Du würdest dort tiefste Kenntnis der weltlichen Philosophie wahrnehmen, aber weiter keinerlei Großtun. Du würdest merken, daß er in den freien Künsten beschlagen ist, und zwar auf allen Gebieten; aber sie werden so verwandt, daß sie nichts anderes als der Frömmigkeit Magddienste tun. Die Zeugnisse aus den heiligen Schriften mischt er so passend in den Fluß der Rede ein, daß du sagen konntest, die Edelsteine seien dem Purpur nicht aufgenäht, sondern darin gewachsen.

Und nicht nur auf einem einzigen Gebiete ragt er hervor: so groß war die Anstelligkeit seines Geistes, daß er seine Aufgabe aufs glücklichste löste, wohin er sich auch wandte. Wenn er die Geheimnisse der heiligen Bücher aufzeigt, ist er wunderbar ‚διδακτικός', sorgsam, vorsichtig, deutlich und gar nicht gewaltsam. Für die Predigt scheint er von Natur besonders beanlagt gewesen zu sein, in der er seine Worte so sehr auf das Empfinden der Menge abstimmt, daß er den Ungelehrten durchsichtig ist und bei den Gebildeten Bewunderung erweckt. Wenn er sich mit Eunomius auseinandersetzt, geht er trotz seiner bewunderungswürdigen Genauigkeit nirgends von der Durchsichtigkeit der Rede ab, und indem er sich innerhalb der Schranken einer Rechtfertigung des katholischen Glaubens hält, schweift er nirgends zu Schmähreden ab, die nichts mit der Sache zu tun haben. Ebensowenig gibt er in dem Buche von seiner Eigenart auf, das er an Amphilochius über den Heiligen Geist gerichtet hat; sondern welchen Stoff er auch behandelt, nirgends ver-

läßt ihn seine leichte und angenehme Art zu reden, und sie ist nicht angelernt, sondern angeboren. Allerorten tritt seinem Namen entsprechend eine gewisse königliche Hoheit zutage, die mit einer bewundernswerten Humanität verbunden ist: in solcher Weise geht er gegen den menschlichen Charakter vor, daß man ihn sogar liebgewinnen kann, wenn er schilt.

Wie seine Rede, so war auch sein Leben. Durch diese Anstelligkeit seines Geistes machte er den Bischof Eusebius, als dieser aus Ehrgeiz nach Abfall trachtete, aus einem Nebenbuhler zu seinem wärmsten Freunde. Durch diese bezeigte er Modestus, dem Präfekten des Cäsars, seine Verachtung derart, daß er den gottlosen Menschen durch den Glanz seiner Tugend zur Bewunderung für sich hinriß. Durch diese besiegte und stürzte er Eusebius, den Präfekten von Pontus, und half dem Gestürzten wieder auf. Durch diese versetzte er gar den Kaiser Valens selbst, als er seine Kirche betreten hatte, zunächst in Staunen, dann aber schreckte er ihn in einer weisen Unterredung von der bereits beabsichtigten Grausamkeit ab und bekehrte ihn sogar von der arianischen Partei. hätte nicht, was sein liebenswürdiger Freimut aufgebaut hatte, die hartnäckige Verderbtheit anderer wieder eingerissen. Seine Seele war so sehr zum Martyrium bereit, daß er ein solches Geschenk zuzeiten sogar ersehnte. In seinen Schriften findet sich nirgendwo ein Mißton menschlicher Leidenschaft, nirgends ist er sein eigener Fürsprecher. Endlich besitzt er ein etwas, wofür ich die rechte Benennung noch nicht gefunden habe: ihm wohnt eine besondere Art von Anmut inne, die den Leser niemals sättigt, sondern stets dürstend entläßt."

Was dann noch folgt, sind Ausstände, die Erasmus an den bisherigen Übersetzungen zu machen hat.

Dieser Auffassung des berühmten Humanisten brachten seine Zeitgenossen jedoch nicht das Verständnis entgegen, auf das er gerechnet hatte. Die Anhänger Luthers waren patristischen Studien grundsätzlich abgeneigt, und auch bei den Beratungen des Konzils von Trient wird Basilius' Name nur gelegentlich von spanischen Ordensgeistlichen in die Erörterung geworfen; aber deren Wissen bleibt an

der Oberfläche[1]. Dagegen hat sich die Folgezeit, wie die Einleitung bei Migne dartut, lebhafter mit dem Kirchenvater beschäftigt; jedoch steht dabei das kirchliche Interesse im Vordergrunde, ein möglichst abgerundetes Bild vom Leben und Wirken des Heiligen zu schaffen, damit es den Gläubigen als Muster christlichen Wandels und echt katholischer Sinnesart diene. Auf die geschichtliche Bedeutung des Basilius hat erst die moderne Forschung zu achten angefangen[2]; doch verlegt sie unter dem Eindrucke von Nordens Kunstprosa das Schwergewicht auf die organisatorische Seite seiner Wirksamkeit und wertet ihn in literarischer Hinsicht lediglich als typischen Vertreter der Bestrebungen, auf Grund der ‚complexio oppositorum' die Bildungsgüter des Griechentums dem christlichen Empfinden anzugleichen[3].

Nun hat sich Basilius zwar einerseits stets für den friedlichen Ausgleich der streitenden Geistesrichtungen einge-

[1] Zitiert werden, soweit die Akten, welche die Görresgesellschaft herausgibt, bisher erkennen lassen, das initium moralium, die constitutiones asceticae, ein paar Briefe, vor allem die kanonischen an Amphilochius, de spiritu sancto, adversus Eunomium, de ieiunio, de baptismo, de structura hominis. Eingehender hat sich allein Sirleto, der Kustos der vatikanischen Bibliothek, mit ihm beschäftigt, weil er den Auftrag hatte, über die griechischen Väter zu berichten.

[2] Vgl. Wilamowitz, Griechische Literaturgeschichte in Hinnebergs Kultur der Gegenwart. 2 Aufl. 1907, S. 211.

[3] Einen vorzüglichen Bericht über den Stand der Einzelforschung bis zum Jahre 1914 gab J. Levie, Les sources de la septième et de la huitième homélie de saint Basile sur l'Hexaméron im Musée Belge 19—24, 1920, S. 113 ff. Seit der Zeit sind an größeren Beiträgen noch erschienen die beiden Arbeiten von Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Berlin 1914, und Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung, Tübingen 1922, ferner von Wittig, Leben, Lebensweisheit und Lebenskunde des hl. Metropoliten Basilius d. Gr. von Cäsarea (Ehrengabe für Prinz Johann Georg von Sachsen) Freiburg 1920, und Des hl. Basilius des Gr. geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/5 im Anschluß an Jesaja 1—16, Breslauer Studien, Breslau 922. Aus der jüngsten französischen Literatur sind mir bekannt geworden Corbière, Le christianisme et la fin de la philosophie antique, Paris 1921, ferner Rivière, Saint Basile, évêque de Césarée, Paris 1925 und Bardy, L'homélie de Saint Basile adversus eos qui calumniantur nos, Recherches de science religieuse 1926, S. 21—28.

setzt, und anderseits ist auch sein Empfinden für die Werte der Überlieferungen so lebendig gewesen, daß er immer bedacht war, den Anschluß nicht zu verpassen; doch hat er innerhalb dieses Amalgamierungsprozesses eine wesentlich selbständigere Haltung eingenommen, als ihm bisher eingeräumt wird[1]. Das läßt sich am deutlichsten an seinen Selbstzeugnissen dartun.

Das früheste von diesen steht in der bekanntesten unter den Basiliusschriften, dem sogenannten sermo ad adulescentes de legendis libris gentilium. Nachdem der Verfasser die Gründe aufgezählt hat, die ihn zum berufenen Berater der jungen Leute machen, fährt er fort[2]:

Also werdet ihr, falls ihr bereitwillig annehmen solltet, was ich sage, zu der zweiten Reihe derer gehören, die bei Hesiod gelobt werden; falls aber nicht, hätte ich zwar für meine Person wohl nichts Unerquickliches darüber gesagt, aber ihr seid offenbar von selber der Verse eingedenk, in denen jener äußert: Der Beste sei, wer von sich aus ersieht, was not tut; edel sei aber auch jener Mann, der dem folgt, was ihm von andern gezeigt wurde; wer aber für keines von beiden geeignet ist, sei unbrauchbar für alles. Wundert euch aber nicht, wenn ich euch sage, die ihr sowohl Tag für Tag zur Schule geht als auch durch die Schriften, die sie hinterlassen haben, mit den Berühmtheiten der Vergangenheit verkehrt: ich habe selber von mir aus etwas gefunden, das noch größeren Nutzen bringt. Also stehe ich einmal in der Absicht hier, euch gerade dieses anzuempfehlen, nämlich daß ihr diesen Männern nicht ein für allemal wie bei einem Fahrzeuge das Steuer eures Denkens ausliefern und ihnen überall dahin folgen dürft, wohin sie euch führen, sondern selbst wenn ihr alles von ihnen annehmt, was brauchbar ist, doch wissen müßt, was ihr auch zu über-

[1] Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, Münster 1911, betont zwar bereits immer wieder die Selbständigkeit, mit der der Kirchenvater allen griechischen Autoren gegenübersteht, die als Quellen in Frage kommen; weil er sich jedoch auf diesen Nachweis beschränkte, statt ihn durch die Darlegung des wirklichen Tatbestandes zu ergänzen, ist seine Arbeit unbeachtet geblieben.

[2] Migne 31, 565 A 1—B 5.

sehen habt. Zum andern werde ich also an Dingen, die ich von dort entnehme, klarmachen, was das heißt und wie wir den Unterschied machen werden[1]".

Basilius erhebt hier ganz unzweideutig den Anspruch, in die erste Reihe der Guten zu gehören, weil er selber von sich aus den Weg gefunden habe, den er seinen Hörern empfiehlt. Der Gedanke wird nur aus dem Grunde schwierig, weil dieser Weg darin besteht, daß sie sich nicht willenlos der Führung durch die Größen aus alter Zeit hingeben sollen, sondern sich die Auswahl vorbehalten müssen. Denn in ähnlichem Sinne haben ja schon andere vor ihm geredet.

Norden[2] hat dafür unwiderlegbare Beweise gesammelt. Aus Clemens von Alexandria übersetzt er: „Ich kenne gar wohl die Redereien gewisser aus Mangel an Bildung ängstlicher Menschen, die da sagen, man müsse sich nur mit dem Notwendigsten und dem, was den Glauben zusammenhält, beschäftigen, das außerhalb Stehende und Überflüssige übergehen, da es uns doch nur vergeblich aufhalte und an Dinge fessele, die zur Erreichung des Ziels nichts beitrügen. Einige glauben sogar, daß die Philosophie zum Verderben der Menschen durch die Erfindung einer Art von Teufel ins Leben hineingekommen sei." Demgegenüber legt Clemens eingehend zweierlei dar: 1. Die hellenische Bildung, vor allem auch die Philosophie, ist „ein Werk der göttlichen Vorsehung"; denn „von allem Schönen, mag es nun hellenisch, mag es unser sein, ist Gott der Urheber" und „durch ihre Bildung hat Gott die Hellenen auf Christus erzogen, wie die Hebräer durch das Gesetz". 2. „Wie diese hellenische Bildung die Hellenen selbst zur Gerechtigkeit erzog, so soll sie uns zur Gottesfurcht erziehen: denn sie ist eine Vorschule (προπαιδεία) für die, welche den Glauben auf dem Wege eines Beweises sich erwerben wollen." Denn „wie es meiner Ansicht nach möglich ist, gläubig zu sein ohne Wissenschaft, so sind wir uns darüber einig, daß es ohne Bildung unmöglich sei, das in der Glaubenslehre Gesagte zu verstehen; denn

[1] Die Stelle ist unten S. 226ff. ausführlicher behandelt.

[2] Ed. Norden, Antike Kunstprosa, 3. Abdruck, 1918, 2. Band, S. 674 (Clemens), 675 (Origenes). (Gekürzt.)

das gut Gesagte sich zu eigen machen, das Gegenteilige sich fernzuhalten, ist nicht Sache des einfachen, sondern des wissenschaftlichen Glaubens". Um zu diesem Glauben zu gelangen, sei die hellenische προπαιδεία, d. h. die ἐγκύκλια μαθήματα und die φιλοσοφία, nötig, aber nur als Mittel zum Zweck.

Origenes handelt in seinem Brief an Gregorios Thaumaturgos über das Thema: „Wann und wem die philosophischen Kenntnisse nützlich sind zur Erklärung der heiligen Schriften, auf Grund eines Schriftzeugnisses." Darin heißt es: „Ich wünschte, daß du die ganze Kraft deiner guten Anlage hinsichtlich des Zwecks (τελικῶς) ausschließlich dem Christentum widmetest, daß du aber als Mittel zum Zweck (ποιητικῶς) von der hellenischen Philosophie die dem Christentum gewissermaßen dienlichen Kenntnisse des gewöhnlichen Lebens oder der Vorschule (ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα) hinzunähmest, desgleichen von der Geometrie und Astronomie das zur Erklärung der heiligen Schriften Brauchbare, damit wir das, was die Philosophen von der Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie sagen, sie seien Gehilfinnen der Philosophie, unsererseits auch von der Philosophie selbst hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Christentum sagen können." — Dieser Theorie entsprach die Praxis, die Origenes bei seinen Schülern anwandte. Das Zeugnis des Eusebios lautet in der Übersetzung: „Viele führte er in die ἐγκύκλια γράμματα ein, indem er sagte, nicht gering werde der Vorteil sein, der ihnen für die Betrachtung und Zurüstung der heiligen Schriften aus jenen erwachse."

Trotzdem sind die Worte des Basilius nicht auf die bei Griechen und Christen gleichermaßen vertretene Schwäche zurückzuführen, aus Unkenntnis oder Ehrgeiz die eigene Leistung zu überschätzen[1], sondern er ist in der Tat zu der hellenischen Bildung grundsätzlich anders eingestellt als Origenes. In dem Rechtfertigungsschreiben, das er an Eu-

[1] Zumal da er sich als guten Kenner der alten Schriften erweist, wenn er sich von dem Vorwurfe reinigt, durch seine Lehre vom Heiligen Geist Neuerungen einzuführen: liber de spiritu sancto Kap. 72 Migne 32, 201 B 1 ff.

stathius von Sebaste gerichtet hat, nennt er die Jahre, die er auf die Aneignung der profanen Wissenschaften verwendet hat, eine Zeit „der Leerarbeit, mit der er fast seine ganze Jugend verdunkelt habe[1]". In demselben Sinne, wenn auch in gemilderter Form, äußert er sich zu Libanius, wenn er dessen Anerkennung für seine Stilkunst mit den Worten ablehnt[2]: „Aber wir gehen ja, du wunderlicher Mann, mit Moses und Elias und den heiligen Männern solcher Art um, die uns in ihrer barbarischen Sprache ihre Gedanken mitteilen, und geben nur wieder, was wir von ihnen gehört haben, Dinge, die dem Sinne nach wahr, der Sprache nach ungebildet sind, wie gerade diese Stelle offenbart. Denn wenn wir auch etwas von euch gelernt haben sollten, so haben wir es im Laufe der Zeit vergessen." Besonders deutlich spiegelt sich aber das eigentümliche Verhältnis des Basilius zur antiken Bildung in dem ironischen Briefe wider, mit dem ihm Libanius seine Rede über den Griesgram zusendet. Er lautet[3]: „Hier übersende ich die Rede, in Schweiß gebadet. Denn wie sollte ich auch nicht, wo ich die Rede einem Manne übersende, der fähig ist, wissenschaftlich einwandfrei nachzuweisen, daß Platos Weisheit und Demosthenes' Allgewalt nur unnützes Geschwätze sind? Mein Machwerk ist aber bloß so, wie eine Mücke, die mit einem Elefanten verglichen wird. Daher denke ich nur mit Zittern und Zagen an den Tag, an dem du meine Worte zu Gesicht bekommst; um ein kleines aber wäre ich sogar verrückt geworden." Wie nahe Basilius sogar dem Standpunkte der radikalsten Gegner des Griechentums kommt[4], zeigt die Einleitung zu den Büchern

[1] Brief CCXXIII Kap. 2, Migne 32, 824 A 7.

[2] Brief CCCXXXIX, Migne 32, 1084 D 2. (Förster, Libanii opera, vol 11, Leipzig 1922, S. 579, Nr. 5 § 5.) — In der Frage nach der Echtheit dieses Briefwechsels zwischen Basilius und Libanius ist das letzte Wort noch nicht gesprochen trotz Laube, De litterarum Libanii et Basilii commercio, Breslau 1913.

[3] Brief CCCLII, Migne 32, 1096 B 2. (Libanius vol. 11, S. 592, Nr. 17 Förster).

[4] Daß sie auch zu seiner Zeit noch nicht ausgestorben waren, beweist das Zeugnis Gregors von Nazianz in seiner Gedächtnisrede auf Basilius (Migne 36, 508 f.), das Norden a. a. O. S. 677 übersetzt: „Es herrscht

wider Eunomius, die mit folgenden Worten beginnt[1]: „Wenn alle, über die der Name Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi ausgesprochen ist, die Absicht hätten, zu der Wahrheit des Evangeliums nichts hinzuzutüfteln, sondern es an der Überlieferung der Apostel und der Einfachheit des Glaubens genug sein zu lassen, brauchten wir jetzt gar nicht zu reden, sondern hätten auch im vorliegenden Falle mit Freuden geschwiegen, wie wir es von Anfang an geschätzt haben. Aber der Feind macht durch Zusätze zur Wahrheit das Übel immer noch größer und führt, da er außer dem Unkraut, das er seit Anbeginn unter die Kirche Gottes ausgesät hat, auch jetzt Werkzeuge gefunden hat, die all seine Fertigkeit auf einmal verwerten, unter dem Vorwande des Christentums die Leugnung der Göttlichkeit des Eingeborenen ein, indem er mit Hilfe dieser von draußen kommenden und törichten Weisheit die Reinheit und Einfachheit der Lehre des göttlichen Geistes verstört und in überzeuglicher Redeweise diejenigen irreführt, die einfältigeren Herzens sind.“ Wenn er auch nicht so weit geht, daß er in der Philosophie als solcher eine Erfindung des Teufels sieht, so ist er doch der Ansicht, daß sich der Teufel ihrer als Werkzeug bei seinem dunkeln Treiben bedient[2].

Aus dieser Auffassung heraus lehnt Basilius auch im Anfange der 9. Homilie des Hexaemerons die allegorische Methode des Origenes ausdrücklich ab[3]: „Ich kenne die Gesetze der Allegorie, wenn ich sie auch nicht aus mir erfunden habe,

---

wohl bei allen Verständigen darüber volles Einvernehmen, daß Bildung von allen unsern Gütern das erste ist, und zwar nicht nur jene edlere und uns gehörige Bildung, die alle anspruchsvolle Zierlichkeit in den Reden gering achtet und nur das Heil und die Schönheit der Gedanken zum Zweck hat, sondern auch die profane, welche eine sehr große Zahl von Christen als eine hinterlistige und gefährliche und von Gott weit entfernende verabscheut: ein böser Irrtum“.

[1] Migne 29, 497 A 1 — 500 A 13.

[2] Aus diesem Grunde sind bei Basilius die zahlreichen Stellen, wo er gegen die „Weisheit derer von draußen“ polemisiert, noch nicht ausgetretene Phrasen, wie bei seinen Nachfolgern, sondern der Ausdruck innerer Überzeugung.

[3] Migne 29, 188 B 9—189 B 2.

sondern bei den Arbeiten anderer darauf gestoßen bin. Diejenigen, welche die gemeinverständlichen Sätze der Schriften nicht annehmen, bezeichnen das Wasser nicht als Wasser, sondern als irgendeine andere Naturerscheinung und deuten Pflanze und Fisch nach eigenem Gutdünken, und die Entstehung der Reptilien und Säugetiere legen sie in der Richtung auf ihre persönlichen Vermutungen aus, wie die Traumdeuter die Auslegungen der Erscheinungen, die bei den Einbildungen im Schlafe auftreten, nach ihrem persönlichen Ziel gestalten. Ich aber denke an einen Garten, wenn ich Garten höre, und Pflanze und Fisch und Tier und Vieh, alles fasse ich so auf, wie es gesagt ist; denn ich schäme mich des Evangeliums nicht. Und auch weil diejenigen, die über die Welt geschrieben haben, vieles über die Gestaltungen der Erde auseinandergesetzt haben, ob sie eine Kugel ist oder ein Zylinder, ob sie einer Wurfscheibe gleichsieht und auf allen Seiten gleichmäßig abgedrechselt ist, oder ob sie wie eine Wiege gestaltet ist und in der Mitte hohl, — zu all diesen Vermutungen haben sich die Welterklärer verführen lassen, indem ein jeder auflöst, was die anderen sagen, — werde ich mich deshalb nicht dazu bringen lassen, unsere Welterschaffung als wertloser zu bezeichnen, weil Mose, der Diener Gottes, nichts über Erdgestaltungen vorbrachte und nicht sagte, daß der Umfang der Erde 180 000 Stadien betrage, und nicht ausmaß, wie weit das Schattenbild bei der Bewegung der Sonne unter der Erde in die Luft hinausreicht und wie dieses am Monde die Verfinsterungen bewirkt. Weil er als für uns unbrauchbar verschwieg, was uns nichts angeht, werde ich deshalb die Sprüche des Geistes für wertloser halten als die töricht gewordene Weisheit, oder werde ich eher den preisen, der unsern Verstand nicht mit diesen Mühseligkeiten aufhält, sondern darauf Bedacht nahm, daß alles zur Erbauung und Gestaltung unserer Seelen geschrieben wurde? Dessen scheinen mir manche nicht bewußt zu sein, die versucht haben, durch Ableitungen und Bildreden manches aus ihrer eigenen Einsicht in das Geschriebene hineinzugeheimnissen. Aber das tut nur, wer sich selbst weiser macht als die Sprüche Gottes und unter dem Vorwande einer Auslegung sein Eigen-

tum einschmuggelt. Daher soll es verstanden werden, wie es geschrieben steht.“ Ebensowenig ist Basilius aber auch mit der Haltung in jeder Hinsicht einverstanden, die Origenes in den Dingen des Glaubens einnimmt; als er sich in dem Buche an Amphilochius gegen die Behauptung verwahrt, durch seine Lehre von der Göttlichkeit des Heiligen Geistes Neuerungen einzuführen, gibt er einen Überblick über die Meinungen früherer Zeiten und zitiert dabei auch von Origenes ,,die Gespräche zu den Psalmen“, ,,die Auslegungen zum Evangelium nach Johannes“ und ,,die Auslegungen zum Brief an die Römer“, nennt ihn aber ,,einen Mann, dessen Meinungen über den Geist nicht einmal in allen Stücken völlig gesund sind[1]“. Aber diese Divergenzen haben ihn darum doch nicht abgehalten, gemeinsam mit Gregor von Nazianz aus den Werken des gelehrten Alexandriners die Philokalia zusammenzutragen; ja, er beruft sich im prooemium de fide[2] sogar auf dessen Schrift gegen Celsus, um sein eigenes Verfahren zu rechtfertigen. Er hat eben Origenes nicht anders behandelt, als er es seinen Hörern im sermo ad adulescentes für die hellenischen Autoren empfiehlt, indem er ,,alles annahm, was brauchbar war, aber dennoch wußte, was er auch zu übersehen hatte“.

Das zweite Selbstzeugnis zeigt, wie es kam, daß Basilius erst noch seinen Weg ,,selber von sich aus finden“ mußte. Darüber hat sich der Kirchenvater im prooemium de iudicio Dei geäußert, dem ersten Teile des Vorwortes zu den Moralia, das zu dem Zwecke geschrieben ist, die Änderungen zu rechtfertigen, welche zwischen den früheren und besonders den asketischen Schriften obwalten. Es beginnt mit folgendem Rückblick auf seine anfängliche geistige Verfassung[3]:

,,*Durch die Güte und Freundlichkeit Gottes in der Gnade unseres Herrn Jesus Christus nach dem Wirken des heiligen Geistes aus der Verirrung errettet, in die mich die ‚παράδοσις τῶν ἔξωθεν‘ verstrickt hatte, seit alters her aber auch von An-*

[1] Liber de spiritu sancto Kap. 73, Migne 32, 204 B 1.

[2] Vgl. unten S. 29. Die entscheidenden Worte lauten: ,,den Männern folgend, die sich schon vorher damit befaßt hatten“.

[3] Migne 31, 653 A 1—C 8.

fang an durch christliche Eltern erzogen, lernte ich bei ihnen von Kindesbeinen an auch die heiligen Schriften kennen, die mich zur Erkenntnis der Wahrheit führten. Als ich Mann geworden war, befand ich mich häufig auch außer Landes und betätigte mich, wie natürlich, auf noch mehr Gebieten. Dabei lernte ich in allen andern Künsten und Wissenschaften ein ebenso großes Einvernehmen aller ernsten Fachleute kennen; nur in der Kirche Gottes hingegen, für die Christus gestorben ist und den Heiligen Geist in reicher Fülle über sie ausgegossen hat, erblickte ich allgemein vielerlei übermächtige Uneinigkeit in bezug aufeinander so gut wie auf die heiligen Schriften. Und am entsetzlichsten war dies: Gerade ihre Vorsteher waren es, die in diese große Verschiedenheit des Denkens und Glaubens zueinander verfangen, die in diesen großen Widerstreit zu Gottes Gebot geraten waren, und sie waren es, die heillos Gottes Kirche zerfleischten, die erbarmungslos seine Herde auseinandertrieben. So daß sich auch an ihnen jetzt, wenn jemals, seitdem die Anomöer aufgestanden waren, das Wort erfüllte: ‚Aus eurer eigenen Mitte werden Männer aufstehen, die Verkehrtes reden, um die Jünger hinter sich her fortzureißen'. Als ich das und noch mehr der Art sah und zudem auch ungewiß war, was die Ursache eines so großen Übels sei und woher sie stamme, da lebte ich anfänglich gleichsam in tiefer Finsternis dahin und schwankte ähnlich wie auf einer Waage bald hierhin, bald dorthin. Entweder zog mich einer auf diese, ein anderer auf jene Weise zu sich herüber kraft der Gewohnheit langdauernden Umgangs, oder sie wurden alle wiederum abgestoßen kraft der in den heiligen Schriften erkannten Wahrheit."

Die besondere Bedeutung dieser Stelle liegt darin, daß Basilius ausdrücklich hervorhebt, einerseits habe er innerhalb der Kirche im Gegensatze zu allen andern Zweigen des geistigen Lebens nichts vorgefunden, was den Berufenen gemeinsam gewesen wäre, anderseits habe er es aber abgelehnt, einer Parteitradition zu folgen. Denn sie beweist, daß zwischen der complexio oppositorum, die Origenes versucht, und derjenigen, die Basilius geschaffen hat, kein direkter Schulzusammenhang besteht.

Dieser Bruch der literarischen Kontinuität tritt zwar in

unseren Quellen aus dem Grunde nicht zutage, weil Basilius im Laufe seiner Tätigkeit die Verbindung wieder angeknüpft hat und Origenes im Sinne dieser Bestrebungen durch Rufinus den späteren Anschauungen angeglichen worden ist; doch ist er die natürliche Folge der Entwicklung, die das Geistesleben der Kirche seit dem Konzil von Nizäa genommen hatte.

Diese läßt sich ebenfalls im einzelnen nur noch schwer erfassen, weil schon die nächste Generation an der Konservierung einseitiger Dokumente aus einer überwundenen Vergangenheit kein Interesse mehr hatte. Auch Basilius hat sich nicht damit aufgehalten, die Wirren seiner Gegenwart geschichtlich zu begründen, sondern versucht, sie zu bessern. Infolgedessen hat er zwar des öftern auf die Widersinnigkeit der damaligen Zersplitterung hingewiesen, am eindringlichsten in dem Buche an Amphilochius[1] bei der grandiosen Vergleichung mit einem Seekriege; über ihre

[1] Migne 32, 209 D 4—212 C 8: „Wem werden wir den gegenwärtigen Zustand vergleichen? In der Tat ist er einem Seekriege ähnlich, den aus alten Gegensätzlichkeiten einige kriegslüsterne Admirale entfesselten, die gegeneinander vielen Groll großgezogen hatten. Sieh also in diesem Bilde, wie das Geschwader von beiden Seiten furchtbar aufeinander losstürmt, dann der Zorn zur Unheilbarkeit zerplatzt, der Zusammenstoß erfolgt und der Kampf beginnt. Nimm an, wenn du willst, daß die Flotte auch noch von einem gewaltigen Orkan bedrängt wird und daß Finsternis aus geballten Wolken das ganze Gesichtsfeld schwärzt, so daß keine Unterscheidung zwischen Freund und Feind mehr möglich ist, weil ihre Abzeichen infolge der Verwirrung unkenntlich wurden. Laßt uns ferner der Deutlichkeit halber dem Bilde noch einfügen, wie das Meer wogt und in seinen Tiefen aufgewühlt wird, ein Wolkenbruch seine Wasser herabstürzen läßt und die Wellen sich furchtbar zur Springflut bäumen, dann die Winde von allen Seiten an derselben Stelle zusammentreffen und die ganze Flotte durcheinanderjagen und von den Kämpfern die einen Verrat begehen und während des Endkampfes gar überlaufen, die anderen aber genötigt sind, gleichzeitig die Schiffe abzustoßen, die von den Winden aufeinanderzu getrieben werden, und den Anstürmenden entgegenzutreten und einander zu morden infolge des Aufstandes, den der Neid auf die höhere Stellung und die Sucht aller, selbst zu herrschen, hervorriefen. Bedenke überdies noch, daß ein unkenntliches Wirrwarr von Getöse auf dem Meeresteile lastet infolge des Brausens der Winde, des Krachens der Fahrzeuge, des Wallens der Fluten, des Geschreis der Kämpfenden, die allerlei Laute in ihren Leidenschaften ausstoßen, so daß weder die Stimme des Kapitäns noch des Steuermanns

inneren Ursachen äußert er sich aber selbst in den Briefen, die das Abendland um Hilfe angehen[1], nur in allgemeinen Wendungen. Doch kann es seine Angaben nur bestätigen, wenn es im 90. Briefe heißt[2]: „Bekannt ist, was uns quält, auch wenn wir nicht davon reden: die ganze Welt hallt ja schon davon wider. Verachtet sind die Glaubenssätze der Väter; apostolische Überlieferungen sind nichts geworden; Erfindungen neuerungssüchtiger Menschen regieren in den Kirchen; Wortefechter sind fürder, nicht Gottesfechter die Menschen; die Weisheit der Welt macht das Rennen und hat das Großtun mit dem Kreuz zur Seite gedrückt. Hirten werden verjagt, dafür eingesetzt aber grimme Wölfe, die die Herde Christi zerfleischen; Bethäuser sind öde von Kirchgängern, die Öden belebt von Jammernden; die Ältern jammern, wenn sie die Vorzeit mit der Gegenwart vergleichen, die Jüngern sind noch mehr zu bedauern, wenn sie nicht wissen, was sie verloren. Das reichte zwar schon aus, die Schüler der Liebe Christi zum Mitleid zu bewegen, aber erst mit der Wirklichkeit der Tatsachen verglichen, bleibt die Rede noch weit über Gebühr zurück". Im 92. Briefe, den noch 32 andere Bischöfe mitunterzeichnet haben, heißt es[3]: „Nicht nur über einer Kirche schwebt die Gefahr, und es sind auch nicht nur zwei oder drei, die in diesem Wettersturm versanken. Denn fast von den Grenzen Illyriens bis zur Thebais frißt die Ketzerei um sich. Deren schlimme Samenkörner hatte Arius üblen Angedenkens zwar schon früher

verständlich ist, sondern eine furchtbare Unordnung und Verwirrung herrscht, weil das Übermaß an Übeln infolge der Verzweiflung am Leben den ganzen Schwall der Sünden entfesselt. Lege ihnen auch noch einen unheilbar krankhaften Größenwahn bei, so daß die Seeleute, selbst wenn ihr Schiff schon in die Tiefe sinkt, immer noch nicht nachlassen, um die erste Stelle zu streiten." Zu dieser Vergleichung ist Basilius zwar durch das Gleichnis vom Schiffsführer in Platons Staat IV, 174 Herm. = 488 ff. angeregt worden, doch besitzt sie selbständigen Quellwert, da die Fortsetzung das Bild an der Wirklichkeit erläutert.

[1] Sie sind schon öfters behandelt worden, zuletzt von J. Schäfer, Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande, Münster 1908.

[2] Migne 32, 473 B 4—C 6.

[3] Migne 32, 480 A 8—481 A 10.

ausgestreut, dann faßte sie jedoch tief Wurzel, weil viele mittlerweile die Gottlosigkeit eifrig beackerten, und hat jetzt ihre verderblichen Früchte gezeitigt. Denn umgestürzt sind die Glaubenssätze der Frömmigkeit, verwirrt die Satzungen der Kirche; der Ehrgeiz solcher, die den Herrn nicht fürchten, stürzt sich auf die Ämter, und offensichtlich ist in Zukunft der Bischofsstuhl als Preis für Gottlosigkeit ausgesetzt, so daß der ärgste Lästerer der aussichtsreichste Bewerber um das Bistum ist. Fort ist des Priesters Würde; dahin sind, die eine Herde des Herrn mit Verständnis hüten, da die Betreuung der Armen den Ehrgeizigen allezeit nur zum eigenen Genuß und zur Verteilung von Geschenken herhalten muß. Verunklart ist der Richtlinien Deutlichkeit; die Freiheit zu sündigen ist groß; denn die auf Menschenart als Streber zum Herrschen gekommen sind, statten ebenso als Streber auch ihren Dank dafür ab, indem sie den Sündern alles gewähren, wozu die Lust verlockt. Aus ist es mit gerechtem Urteil; ein jeder wandelt nach dem Willen seines Herzens. Die Schlechtigkeit kennt kein Maß, die Laien keine Hemmung, die Vorsteher keinen Freimut; denn Sklaven derer, die ihnen ihre Gunst geschenkt, sind die, welche sich durch Menschenhand ihre Macht verschafften. Es ist sogar schon so weit, daß manchen die Verfolgung natürlich der Rechtgläubigkeit als Waffe in dem gegenseitigen Streite dient und daß sie ihren persönlichen Haß verbergend vorgeben, im Dienste der Frömmigkeit zu hassen; andere aber versuchen von dem Nachweise ihrer Schändlichkeiten abzulenken und hetzen deshalb die Laien zu ihrem gegenseitigen Hader in der Absicht auf, mit den allgemeinen Verfehlungen ihre persönlichen zu verdunkeln. Darum gibt es auch kein Verhandeln in diesem Kriege; denn den Männern, die das Schlechte begangen haben, ist ein allgemeiner Friede ein Dorn im Auge: würde er doch die Verborgenheiten ihrer Schande enthüllen. Das hat zur Folge, daß die Ungläubigen lachen, die Kleingläubigen schwanken, daß der Glaube umstritten und Unwissenheit über die Seelen ausgegossen ist, weil die schurkischen Verfälscher des Wortes im Gewande der Wahrheit auftreten; denn es schweigt der Mund der

Frommen, aber losgelassen ist eine jede Lästerzunge. Entweiht wurden die Heiligtümer, gemieden werden die Gotteshäuser von den Laien, die noch gesund geblieben sind, als Brutstätten der Gottlosigkeit; nur in den Einöden erheben sie noch ihre Hände zum Herrn im Himmel unter Weinen und Wehklagen. Denn es ist ja sicherlich schon früher auch zu euch gedrungen, was in den meisten Städten geschieht: wie die Laien mit Frauen und Kindern und selbst mit den Alten vor die Mauern strömen und unter freiem Himmel ihre Gebete abhalten, wobei sie, hochgemut wie sie sind, alle Unbilden des Wetters auf sich nehmen im Harren auf das Entgelt des Herrn." Im 243. Briefe heißt es[1]: „Verfolgung hat uns ergriffen, ehrwürdigste Brüder, und von Verfolgungen die härteste. Denn verfolgt werden die Hirten, auf daß die Herden zerhetzt werden, und das härteste ist, daß weder die Mißhandelten ihre Leiden in der vollen Überzeugung des Märtyrers hinnehmen noch die Laien die Kämpfer unter der Reihe der Märtyrer verehren, weil die Verfolger den Christennamen umgehängt tragen. Ein einziger Vorwurf ist es, der jetzt ganz rechtlos macht: die Überlieferungen der Väter genau zu pflegen. Darum werden die Frommen aus ihrer Heimat vertrieben und müssen gar in die Wüste auswandern. Nicht das graue Haar ist den Richtern der Ungerechtigkeit ehrwürdig, nicht Übung der Frömmigkeit, nicht evangelischer Wandel, gepflegt von Jugend an bis ins Alter. Sondern es wird zwar kein Verbrecher ohne Beweis verurteilt, aber Bischöfe wurden lediglich auf Grund einer Verleumdung verhaftet und werden ihren Strafen überantwortet, ohne daß der Beweis für ihre Anklage erbracht ist. Manche lernten jedoch weder einen Untersuchungsführer kennen noch bekamen sie einen Richterstuhl zu Gesicht noch nahm das Verfahren mit einer Verleumdung seinen Anfang, sondern in tiefster Nacht wurden sie mit Gewalt über die Grenze verschleppt und des Landes verwiesen, den Unbilden der Wüste zum Sterben preisgegeben. Was daraus folgte, ist jedem bekannt: Flucht der Priester, Flucht der

[1] Migne 32, 904 B 13—905 C 5.

Diakonen, und Auszehrung des ganzen Klerus. Denn sie waren gezwungen, entweder das Bild anzubeten oder der argen Flamme der Geißeln ausgeliefert zu werden. Die Laien seufzen, Tränen fließen unaufhörlich daheim und draußen; denn alle klagen einander, was sie erleiden; keiner trägt ja einen solchen Stein in der Brust, daß er, des Vaters beraubt, seine Verwaisung geduldig hinnähme. Geschrei von Klagen in den Städten, Geschrei in den Dörfern; auf den Straßen, in den Wüsten nur ein einziger Wehlaut; denn alle haben ja auch nur Finsteres zu berichten. Aufgehoben sind geistliche Freude und Frohsinn; in Trauer verwandelten sich unsere Feste, die Häuser der Gebete wurden geschlossen, ungetan bleibt der Opferdienst des geistlichen Amtes. Es gibt keine Zusammenkünfte der Christen mehr, keine Stühle der Lehrer mehr, keine Heilsunterweisungen, keine Feste, keine nächtlichen Gesänge, nicht jenen seligen Jubel der Seelen, der bei den Versammlungen und der Mitteilung der geistlichen Gaben in den Seelen derer entspringt, die an den Herrn glauben. Uns kommt es zu zu sagen: ‚Es gibt in dieser Zeit keinen Herrscher, keinen Propheten, keinen Führer, keine Spende, kein Räucherwerk, keinen Ort, Gaben vor den Herrn zu bringen und Erbarmen zu finden'."

In dem dritten Selbstzeugnisse spricht Basilius über den Zweck und die Eigenart seiner Schriften. Es stammt aus dem prooemium de fide, dem zweiten Teil des Vorwortes zu den Moralia und der Fortsetzung des prooemiums de iudicio Dei, dem das zweite Selbstzeugnis entnommen war[1]. Dort heißt es[2]:

„Solange es notwendig war, wider die bei Gelegenheit auftretenden Irrlehren zu streiten, war ich, den Männern folgend, die sich schon vorher damit befaßt hatten, der Ansicht, es ergebe sich aus der Verschiedenartigkeit der vom Teufel ausgesäten Gottlosigkeit, die eingeführten Blasphemien durch ihre Gegensätze („Antithesen") zu stören oder gar zunichte zu machen; und zwar mußten diese Gegensätze bald diese sein, bald jene,

[1] Ihre Zusammengehörigkeit ergibt sich aus dem Schlußsatze des prooemiums de iudicio Dei: Migne 31, 676 C 2.

[2] Migne 31, 677 B 8—D 1.

wie es eben das Bedürfnis der Kranken gerade erforderlich gemacht hatte; auch waren sie häufig zwar nicht schriftbeglaubigt, darum aber doch nicht der frommen Sinnesart entfremdet, die der Schrift entspricht. Hat es doch der Apostel nicht von sich gewiesen, zu demselben Zweck häufig ebenfalls griechische Ausdrücke zu verwenden. Jetzt bin ich aber zu der Meinung gekommen, es passe zu meinem und eurem gemeinsamen Ziel, in der Einfalt des gesunden Glaubens den Auftrag eurer Liebe in Christo zu erfüllen mit Worten, wie sie Gottes Heilige Schrift mich gelehrt hat. Dabei spare ich sogar mit jenen Ausdrücken und Redensarten, die zwar dem Wortlaut nach nicht in der Schrift verwendet werden, in Wirklichkeit aber die Gesinnung der Schrift aufweisen; alles aber, was zu der Fremdartigkeit des Wortes auch noch fremdartigen Sinn hineinträgt und was nicht unter den Verkündigungen der Heiligen zu finden ist, das meide ich vollständig als fremd und anders geartet denn der gesunde Glaube." Darauf führt Basilius die Bibelbelege dafür an, daß es „offenbarer Abfall von Gott und sträflicher Hochmut ist, entweder etwas zu streichen, was geschrieben steht, oder einzuführen, was nicht geschrieben steht," und fährt dann fort[1]: „*Auf diese Weise ist uns also zwar bereits die Erkenntnis gekommen, jeden Ausdruck und Gedanken, der der Lehre des Herrn fremd ist, allemal und schon jetzt zu vermeiden; aber auch das Ziel, das uns und euch, wie oben gesagt, vorschwebt, ist weit verschieden von jenen Anlässen, durch die wir sonst auf andere Weise angetrieben wurden, etwas zu schreiben oder zu reden. Denn damals handelte es sich darum, Ketzerei nachzuweisen und die Arglist des Teufels zu stürzen; jetzt aber ist es unsere Aufgabe, den gesunden Glauben zu bekennen und in Einfalt zu offenbaren. Deshalb paßt auch jetzt für uns nicht dieselbe Art der Rede. Denn wie ein Mensch nicht dieselben Geräte zur Hand nimmt, wenn er Krieg führt und wenn er das Feld bestellt, — denn anders ist das Gerät derer, die sich in Sicherheit ihren Lebensunterhalt erarbeiten, anders aber die Rüstung derer, die zum Kriege aufgeboten sind, — so braucht auch nicht dieselben Worte, wer im gesunden Glauben*

[1] Migne 31, 680 B 6—D 7.

ermahnt, wie wer die Leugner überführt. Denn anders ist das Aussehen einer beweisenden und anders das Aussehen einer ermahnenden Rede, anders die Einfalt derer, die in Frieden ihre Frömmigkeit bekennen, und anders die Mühen derer, die den Antithesen der sogenannten Erkenntnis entgegentreten. Folglich dürften auch wir unsere Worte, wenn wir sie auf diese Weise kritisch verwerten, überall zweckentsprechend anwenden, sei es zur Sicherung oder zur Erbauung unseres Glaubens; denn bald treten wir denen, die ihn in der Arglist des Teufels aufzulösen versuchen, mit besseren Waffen entgegen, bald legen wir ihn denen, die darin erbaut werden wollen, noch schlichter und treffender aus, und wir tun nichts anderes als was der Apostel gesagt hat: ‚Ihr müßt wissen, was ihr einem jeden antworten sollt'."

Basilius' literarische Tätigkeit zerfällt also in zwei verschiedene Schaffensperioden. Die erste ist durch das Streben gekennzeichnet, „wider die bei Gelegenheit auftretenden Irrlehren zu streiten". Dem entspricht erstens die Methode, mit Antithesen zu arbeiten; denn schon Origenes hatte deren Erfolg erprobt[1]. Dem entspricht aber auch die Diktion; denn der Apostel hatte selber seine Gegner mit ihren eigenen Waffen geschlagen. Die zweite Periode dient nur der Pflege eines gesunden Glaubenslebens; sie vermeidet mithin jede gelehrte Auseinandersetzung und hält sich streng an die Sprache der Bibel.

Demnach unterscheidet sich Basilius von dem Typos des späteren Kirchenlehrers dadurch, daß er sein griechisches Bildungsgut weder Reminiszenzen aus der Rhetorenschule verdankt[2], noch bestrebt gewesen ist, bestimmte Typen der hellenischen Tradition in die christliche Literatur einzuführen[3], von Origenes aber dadurch, daß er seine Kentnisse in der ‚παράδοσις τῶν ἔξωθεν' nicht dazu benutzt hat, um

[1] Dessen Schrift gegen Celsus ist in derselben Art angelegt, wenn auch bei weitem nicht so kunstvoll wie die Basiliusschriften.

[2] Gronau, Poseidonios S. 291.

[3] Für Gregor von Nazianz hat Geffcken, Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909, eine Vorliebe für kynisches Wesen aufzeigen können, und für Gregor von Nyssa Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nysseno-

damit eine christliche Wissenschaft zu begründen. Er ist eben weder aus persönlichem, wie Gregor von Nyssa[1], noch aus literarischem, wie Gregor von Nazianz, noch aus gelehrtem, wie Origenes, sondern aus seelsorgerischem Interesse zum Schriftsteller geworden.

Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, daß sie es ermöglicht, die schier unglaubliche Vielseitigkeit von Basilius' Lebensarbeit, innerhalb deren seine Schriftstellerei nur einen geringen Ausschnitt darstellt, aus einer gemeinsamen Wurzel zu begreifen, und bildet daher geradezu den Angelpunkt bei der Einzelerklärung. Doch vermag sie nicht die volle Lösung des Basiliusproblems zu bringen, wie eine Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten beweist, die er über den sittlichen Wert der menschlichen Vernunft vorgebracht hat.

In der Homilie „Hab acht auf dich" heißt es[2]: „Von den Lebewesen besitzt ein jedes aus Gottes Hand, der alles geordnet hat, von Hause aus seine Triebe zur Sicherung der ihm eigentümlichen Art. Und wenn du sorgsam nachgeforscht hättest, würdest du gefunden haben, daß von den unvernünftigen Geschöpfen die meisten, ohne darüber belehrt worden zu sein, ihre schlechte Meinung von dem besitzen, was ihnen schadet, und wiederum von einem natürlichen Zuge zu dem Genusse dessen hingedrängt werden, was ihnen nützt. Deswegen hat auch uns Gott, unser Erzieher, dieses große Gebot in der Absicht gegeben, daß das, was jenen von Natur, uns aus der Hilfe der Vernunft zukomme, und das, was die unvernünftigen Geschöpfe unbewußt richtig machen, das sollen wir durch unsere Achtsamkeit und den immerwährenden Beistand erreichen, den unsere Überlegungen gewähren, und wir sollen peinliche Wächter sein über die Triebe, die uns von Gott verliehen sind, indem wir einerseits die Sünde meiden, wie die unvernünftigen Geschöpfe meiden, was aus ihrem Futter giftig ist, anderseits aber auf die Ge-

---

que Platonis imitatoribus, Göttingen 1908, platonische Vorlagen. — Der Vollständigkeit halber sei hier auch auf Shear, The influence of Platon on Basile the Great, Baltimore 1906, verwiesen.

[1] Er fühlt sich als Anwalt seines großen Bruders.

[2] Migne 31, 201 A 8—B 14.

rechtigkeit aus sind, wie auch jene aus sind auf das, was an ihrer Speise nahrhaft ist[1]."

Das Hexaemeron zeigt den gleichen Optimismus. In der fünften Homilie sagt er[2]: „Für dich ist die innewohnende Vernunft völlig ausreichend, um dich vor Unheil zu bewahren." Und die siebente Homilie sagt[3]: „Eine natürliche Vernunft ist uns eingepflanzt, die eine Hinneigung zum Guten und eine Abkehr vom Bösen anzeigt". Die wichtigste Stelle steht aber in der neunten Homilie, da das Hexaemeron technisch so angelegt ist, daß es dort seinen von langer Hand vorbereiteten Höhepunkt erreicht[4]. Innerhalb dieser Darlegungen lautet wiederum die Mittelgruppe[5]:

1. a. „Es sind auch bei uns die Tugenden naturgemäß[6], und die darauf hinführende Neigung der Seele ist in ihr nicht dank einer Lehre der Menschen, sondern kraft der Natur selbst vorhanden.

b. Denn wie uns keine Rede darüber belehrt, daß die Krankheit krankhaft ist, sondern wir von selbst unsere schlechte Meinung von dem besitzen, was Schmerzen macht, so ist auch unserer Seele eine gewisse Abneigung gegen das Böse eigen, über die sie nicht belehrt zu werden braucht.

2. a. Jedes Böse aber ist eine Entkräftung der Seele, aber die Tugend bedeutet Gesundheit.

b. Denn schön ist die von einigen gegebene Definition, Gesundsein heiße, daß alle naturgemäßen Kräfte dauernd gut imstande sind[7], und wenn du das auch von dem

[1] Die Stelle ist unten S. 149 ff. genauer analysiert.

[2] Migne 29, 101 B 13. [3] Migne 29, 157 D 9.

[4] Auch beim Hexaemeron läßt sich die Meisterschaft seiner Komposition und sein Reichtum an individuellen Gedanken erst dann ermessen, wenn man das Werk nicht mehr als eine Nachahmung Philons noch als Derivat aus Poseidonios auffaßt, sondern als ein Erzeugnis seiner Entstehungszeit und ihrer besonderen Probleme.

[5] Migne 29, 196 B 11—C 11.

[6] Eustathius gibt diese Stelle in seiner Transkription bezeichnenderweise mit den Worten: ‚Sunt tamen et apud nos genera nonnulla virtutum'. Migne 30, 962 A 12. Das verdirbt natürlich den Zusammenhang.

[7] Das Wort ‚εὐστάθεια' ist zwar epikureischen Ursprunges, doch verdankt Basilius es vermutlich der medizinischen Tradition, da er sie häufig in seinen Schriften heranzieht.

seelischen Wohlbefinden sagst, wirst du das Passende nicht verfehlen.

3. a. Daher ist unsere Seele so beschaffen, daß sie erstrebt, was ihr eigentümlich und naturgemäß ist, ohne daß sie erst belehrt werden müßte.

b. Deshalb ist allen die Rechtschaffenheit lobenswert und die Gerechtigkeit aneignenswert und die Tapferkeit bewundernswert und die Einsicht überaus erstrebenswert, und das ist mehr unserer Seele eigentümlich, in höherem Grade noch als unserm Körper die Gesundheit."

In diesen Worten wärmt Basilius weder billige Philosophenweisheit auf[1], noch sind sie im Sinne jener „sehr großen Zahl von Christen" zu verstehen, welche „die profane Bildung als eine hinterlistige und gefährliche und von Gott weit entfernende verabscheut[2]", sondern er formuliert hier das apologetische Ziel seiner ganzen Beweisführung: Die hellenische Wissenschaft verdient gar nicht die Wertschätzung, die ihre Anhänger für sie gegenüber der Bibel in Anspruch nehmen, da die Tugenden in den Menschen nicht erst durch Belehrung erweckt werden, sondern ihnen schon von Natur aus innewohnen[3].

Die regulae brevius tractatae stellen dem völlig antiken Vertrauen in die Kraft der Vernunft, das aus diesen Zeugnissen spricht, an bevorzugter Stelle und in denkbar schärfster Form das genaue Gegenteil gegenüber. Denn gleich ihre erste Frage lautet[4]: „Ob es erlaubt oder von Nutzen ist, wenn einer auf sich achtet[5] und tut oder sagt, was er für gut hält, ohne das Zeugnis der von Gott eingegebenen Schrift". Die Antwort heißt[6]:

[1] Trotzdem jedes Wort der philosophischen Überlieferung entnommen ist.

[2] Gregor von Nazianz in der Gedächtnisrede auf Basilius (Migne 36, 508) nach Norden a. a. O. S. 677.

[3] Zum andern Teile unternimmt er den Versuch, die christliche Erziehung auf die Naturbeobachtung zu gründen, um der mit abstrakten Syllogismen arbeitenden Philosophie dadurch das Wasser abzugraben.

[4] Migne 31, 1080 C 1—1081 C 12.

[5] An Stelle des verpönten Ausdruckes ‚ἑαυτῷ προσέχειν' hat Basilius hier die neutrale Wendung ‚ἑαυτῷ ἐπιτρέπειν' gesetzt.

[6] Die Stelle ist der Deutlichkeit halber in der Disposition zitiert.

I. 1. „Unser Herr Jesus Christus sagt

a. über den Heiligen Geist: ‚Denn er wird nicht von sich selber reden, sondern was er gehört hat, das wird er reden.‘

b. über sich selbst: ‚Es kann der Sohn von sich selbst nichts tun,‘ und wiederum: ‚Weil ich nicht von mir selbst geredet habe, sondern der Vater, der mich gesandt hat, mir den Auftrag gegeben hat, was ich sagen und was ich reden soll. Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben ist. Was ich also rede: so wie mir der Vater gesagt hat, so rede ich.‘

2. Wer könnte infolgedessen in einen so großen Wahnsinn verfallen, daß er von sich aus etwas wagte und auch nur in seinen Sinn kommen ließe, wo er doch

a. einerseits zum Führer den heiligen und guten Geist notwendig braucht, damit er auf den Weg der Wahrheit gelenkt werde im Denken, Reden und Handeln,

b. anderseits blind und in Finsternis dahinlebt ohne die Sonne der Gerechtigkeit, unsern Herrn Jesus Christus selber, der mit seinen Geboten wie mit Strahlen erleuchtet; denn ‚das Gebot des Herrn‘, heißt es, ‚strahlt von ferne und erleuchtet die Augen‘.

II. Da aber von den Werken und Worten, die in uns wohnen, die einen durch das Gebot des Herrn in der Heiligen Schrift geregelt, die andern aber verschwiegen worden sind, ist

1. inbetreff der besprochenen Fälle keinem Menschen nach keiner Richtung hin irgendeine Möglichkeit gegeben, weder etwas von dem Untersagten zu tun noch etwas von dem Gebotenen zu versäumen, nachdem der Herr einmal gesprochen und gesagt hat: ‚Und du wirst das Wort bewahren, das ich dir heute gebiete; keine Zusätze und keine Abstriche wirst du machen; denn es gibt einen schrecklichen Empfang des Gerichts und Wallen des Feuers, das verschlingen soll die, so etwas derartiges wagen.‘

2. Inbetreff der verschwiegenen aber stellte der Apostel uns einen Wegweiser auf, als er sagte: ‚Es ist alles erlaubt,

aber es erbaut nicht alles. Keiner suche das Seine, sondern das, was des andern ist, ein jeder[1].'

[1] Dieses Zitat zeigt, daß Basilius sogar der Autorität der Bibel gegenüber selbständig verfährt, wenn es ihm in Interesse des Friedens geboten erscheint. Folgendes ist der Wortlaut der neutestamentlichen Zitate bei ihm und im Texte des N.T. nach Nestle:

Basilius:	N. T. nach Nestle:
1. οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ, ταῦτα λαλήσει.	Joh. 16, 13: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούει, λαλήσει.
2. οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν.	Joh. 5, 19: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν.
3. ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε τί εἴπω καὶ τί λαλήσω, καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν· ἃ οὖν λαλῶ ἐγώ, καθὼς εἴρηκέ μοι ὁ πατήρ, οὕτω λαλῶ.	Joh. 12, 49—50: ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἴπω καὶ τί λαλήσω, καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν· ἃ οὖν λαλῶ ἐγώ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ.
4. und 5. entstammen dem A. T.	
6. φοβερὰ γάρ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς τοιοῦτόν τι τολμῶντας.	Hebr. 10, 27: φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους.
7. πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ. μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου ἕκαστος.	1. Kor. 10, 23—24: πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ. μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου.
8. ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ.	Eph. 5, 21: ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ.
9. ὁ θέλων ἐν ὑμῖν εἶναι μέγας ἔστω πάντων ἔσχατος καὶ πάντων δοῦλος.	Mc. 9, 35: εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.
10. καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός.	Joh. 6, 38: καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με.

Diese Gegenüberstellung zeigt, daß Basilius im allgemeinen nicht so frei zitiert, wie es gewöhnlich bei den Hellenen geschieht; sondern er hält sich, wo es sein Stilgefühl irgend gestattet, — vielleicht las er aber auch so in seiner Handschrift — streng an den Wortlaut, wie es die Christen tun.

Um so mehr fallen die beiden Stellen auf, an denen er so stark ändert, daß sich sogar ihr Sinn verschiebt. Die eine ist Nr. 9, Mc. 9, 35. Bei dem Evangelisten lesen wir einen jener scharf pointierten Sätze, in denen Jesus seine neue Moral den lieben Bequemlichkeiten der alten Art entgegenzu-

III. 1. Infolgedessen besteht also für jede Vernunft die Verpflichtung, entweder Gott untertan zu sein gemäß seinem Gebote oder andern kraft seines Gebotes.

2. Denn es steht geschrieben: ‚Seid einander untertan in der Furcht des Herrn', und der Herr sagt: ‚Wer unter euch groß sein will, soll von allen der letzte sein und aller Knecht', offenbar indem er sich von seinen eigenen Wünschen vollständig losgemacht hat in Nachnahmung des Herrn selber, der sagt: ‚Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat'."

Doch handelt es sich hier nicht etwa um einen der in der Kirchengeschichte häufigen Fälle plötzlicher Bekehrung, da sich eine Reihe von Zwischenstufen nachweisen läßt.

In der Homilie auf Julitta[1] beginnt die Besprechung des Wortes: „Danksaget in allem" mit folgenden Worten:[2]

„Aber es heißt auch: Bei allem saget Dank. Und wie

---

stellen liebte. Basilius biegt dagegen den Satz soweit um, daß nur noch eine anders, wenn auch präzis stilisierte Formulierung des Grundprinzips der christlichen Sittlichkeit übrig bleibt. Er erreicht dadurch, daß der Spitze des Herrnwortes die in seinem besondern Zwecke begründete Schärfe weggenommen wird. Die andere Stelle ist das Pauluszitat Nr. 7, 1. Kor. 10, 23—24. Hier geht es nicht an, das Fehlen eines ganzen Satzes einer Zufälligkeit zuzuschreiben. Denn erstens ist es nicht der einzige Fall, wo Basilius oder seine Gegner eine Bibelstelle durch Auslassungen ihren Zwecken gefügig zu machen wissen: einen besonders krassen Fall wird die Analyse der Predigt Hab acht auf dich aufzeigen. Und zweitens spielen Belege aus der Bibel bei den hitzigen Meinungskämpfen jener Zeit eine wichtige Rolle: dafür wird die Homilie wider die Zürnenden Beispiele bringen. Sondern es gelingt Basilius durch dieses Mittel, den Streitigkeiten aus dem Wege zu gehen, die daraus hätten entstehen können, wenn der fehlende Vers: „Es ist alles erlaubt, aber es frommt nicht alles" bei der immer noch nicht beendeten Erörterung über den Wert der griechischen Bildung ausgenutzt worden wäre.

[1] Die Homilie auf Julitta bildet mit der über die Danksagung eine Einheit, indem in der letzteren der erste von den drei Teilen des Textes behandelt wird, in der ersteren der zweite und dritte. Das gemeinsame Textwort lautet nämlich: „Freuet euch allezeit, betet ohne Unterlaß, danksaget bei allem"; es steht 1. Thess. 5, 16—18. Die Benennung der Homilie über die Danksagung ist also falsch.

[2] Migne 31, 245 A 2—C 4.

ist es möglich[1], daß das geschehe: Eine Seele, die vor Mißgeschick ganz Jammer ist und gleichsam den Stachel ihres Leides in allen Gliedern bohren spürt, sollte sich nicht zu Klagen und Tränen hinreißen lassen, sondern danksagen, als wäre gut, was in Wahrheit abscheulich ist? Denn wenn mir zugestoßen ist, was mir höchstens mein Feind hätte wünschen mögen, wie werde ich dafür noch danksagen können?

Ihr Kindchen ist vor der Zeit geraubt, und Wehen, schlimmer noch als die ersten, peinigen die Mutter, die über ihren Liebling jammert: wie sollte sie ihre Klagen aufgeben und ihre Stimme zum Dank erheben? wie?

Wenn sie vernünftig bedenkt, daß Gott dem Kinde, das sie geboren hat, ein passenderer Vater ist und ein verständigerer Vormund und Sachwalter seines Lebens. Warum gestatten wir also nicht dem verständigen Herrn, über seine eigenen Besitztümer nach seinem Gutdünken zu verfügen, sondern sind mißgelaunt, als würden wir unseres Eigentums beraubt, und haben Mitleid mit den Sterbenden, als geschähe ihnen Unrecht?

Du aber bedenke jenes: Nicht gestorben ist ihr Kindchen, sondern es wurde zurückgegeben, und nicht verschieden ist dein Freund, sondern außer Landes gegangen und hat schon ein kleines Stück des Weges vorweggenommen, den auch wir notwendigerweise wandern müssen.

Gottes Gebot soll dir ein Hausgenosse sein, der dir gleichsam Licht und Helligkeit darreicht für die Beurteilung deines Handelns. Da es schon weit voraus Kenntnis von deiner Seele genommen hat und die wahre Meinung von allen Dingen vorher bereithält, wird es nicht zulassen, daß du von irgendeinem Ereignisse umgestimmt wirst, sondern dank der Vorherbereitschaft deiner Gesinnung wie ein Fels am Meer so sicher und unerschütterlich den Anläufen der gewaltsamen Böen und Wogen standhältst."

Hier hat Basilius der Kraft der menschlichen Vernunft bereits das Gebot Gottes als Bundesgenossen beigegeben, der sie erleuchten soll.

[1] Das ‚φασὶν', das die Herausgeber wider die Handschriften eingesetzt haben, — s. Anm. 55 bei Migne — ist als sinnstörend zu tilgen.

Zu Anfang der Homilien zu den Psalmen begründet Basilius den Umstand, daß auch in der Kirche Musik gepflegt wird, damit, daß „der Geist weiß, daß das Geschlecht der Menschen für die Tugend nur schwer zugänglich ist und wir wegen des Hanges zur Lust das rechte Leben verabsäumen[1]". Noch deutlicher wird er im 8. Kapitel zum 24. Psalm[2]: „Die übrigen Menschen bringen es durch Arbeit und Übung und Achtsamkeit fertig, ihre Anlage zum Guten und Abneigung gegen das Schlechte wirksam zu machen; dir aber — Christus ist angeredet — eignet eine gewisse natürliche Verwandtschaft mit dem Guten und Entfremdung gegen die Ungesetzlichkeit. Auch uns ist es aber nicht schwer, wenn wir wollen, die Liebe zur Gerechtigkeit und den Haß wider die Ungesetzlichkeit zu fassen; denn jede Fähigkeit verlieh Gott der vernünftigen Seele zum Gebrauch, wie die zu lieben, so auch die zu hassen, damit wir von der Vernunft geleitet die Tugend lieben, die Schlechtigkeit aber hassen."

Hier spricht Basilius nicht mehr wie im Hexaemeron und dessen Kreise der menschlichen Natur ohne Einschränkung die Fähigkeit zu, gewissermaßen instinktiv das Rechte zu finden, sondern nur noch Christus allein, dessen natürliche Kräfte nicht von der Erbsünde geschwächt sind; doch hält er die Menschen noch für fähig, sich aus eigener Kraft emporzuarbeiten.

Im Jesajakommentar ist der Pessimismus schon ausgeprägt. Dort steht im 22. Kapitel[3]: „Wenn uns nicht der Friede von droben erschienen wäre, der höher ist als alle Vernunft, dann wären wir ein jeder von unserer eigenen Zwiespältigkeit und dem in uns wohnenden Konflikt verzehrt worden. Denn die Leidenschaften der Sünde und alle unvernünftigen Regungen pflegen unstillbare Unruhen und unversöhnlichen Zwiespalt in unseren Seelen zu erwecken." Und im 40. Kapitel[4]: „Nicht zuverlässig ist unsere sittliche Vernunft und wohnt auch nicht allen von selber inne, wenn

[1] Migne 29, 212 B 2.
[2] Migne 29, 405 B 3—13.
[3] Migne 30, 161 A 11.
[4] Migne 30, 196 A 11—13.

es überhaupt möglich ist, das Gute zu tun." Ferner Kapitel 57[1]: „Es ist nicht ein jeder Manns genug, von sich aus zu finden, was not tut." Endlich in demselben Kapitel einige Zeilen weiter[2]: „Es ist eine arge Windbeutelei zu glauben, man bedürfe niemandes, sondern auf sich selbst zu achten als den, der allein die wirksamsten Gedanken zu fassen vermöge."

Hier steuert Basilius schon der radikalen Lösung zu, die er dann in den Regeln konsequent verficht.

Was diesen Stellen ihre besondere Bedeutung gibt, ist der Umstand, daß sie nicht allein die verschiedenen Standpunkte erkennen lassen, durch die Basilius hindurchgegangen ist, sondern auch die Verbindungsfäden, die sie miteinander verknüpfen. So wird der Wert des Auf-sich-acht-habens in der Homilie auf diesen Spruch, in der Predigt auf den 24. Psalm, im Jesajakommentar und in den Regeln erörtert; das Problem der durch die Vernunft bewirkten Hinneigung zum Guten und Abkehr vom Bösen kommt in der Homilie Hab acht auf dich, dem Hexaemeron und im Psalmenkorpus zur Sprache; über die Autarkie der Vernunft handeln das Hexaemeron und der Jesajakommentar.

Mithin ist die Mannigfaltigkeit der Meinungen bei Basilius nicht allein durch den typischen Seelsorgerbrauch bedingt, gemäß dem Apostelworte „allen alles zu sein, um allerwege etliche zu retten", sondern ebensosehr eine Frucht der persönlichen Entwicklung des Kirchenvaters, die ihn dem Optimismus seiner Jugendjahre immer mehr entfremdete und dem Pessimismus in die Arme führte.

Auch das hat Basilius im Vorworte zu den Moralia zum Ausdrucke gebracht, indem er die Unterschiedlichkeit seiner Schriften einerseits — im prooemium de iudicio Dei — aus den Fortschritten seiner persönlichen Erkenntnis und erst in zweiter Linie — im prooemium de fide — auch aus der Verschiedenheit ihrer jeweiligen Zielsetzung herleitet[3].

Auf Grund dieser Belege ergibt sich also für die Hauptschriften folgende zeitliche Anordnung: Das früheste Werk

[1] Migne 30, 220 C 11. [2] Migne 30, 221 B 3—5.
[3] S. oben S. 23 und 29.

ist das Hexaemeron, dann kommen die Homilien zu den Psalmen, darauf der Jesajakommentar und zuletzt die asketischen Schriften; die 24 Predigten verteilen sich auf die verschiedensten Stufen[1].

In demselben Maße, wie sich der Verfasser von seinem ursprünglichen Optimismus entfernt, nimmt zwar auch in den Schriften die Menge des griechischen Bildungsgutes ab, doch sind darum selbst die frühesten Arbeiten nicht weniger weit von der hellenischen Denkform entfernt als die Asketika. Sie „sind häufig", wie das prooemium de fide sagt, „zwar nicht schriftbeglaubigt, darum aber doch nicht der frommen Sinnesart entfremdet, die der Schrift entspricht". Das tritt nirgends deutlicher hervor als darin, daß Basilius es nicht etwa bloß unterließ, ihre Dissonanzen untereinander auszugleichen, sondern im Gegenteil sogar eifrig bestrebt war, deren Dasein zu rechtfertigen. Aus diesem Grunde beginnt nämlich das prooemium de iudicio Dei mit dem Hinweise darauf, daß die Überlieferung nicht einheitlich war; denn dann konnten auch seine Schriften nicht einheitlich sein; und aus demselben Grunde verweist das prooemium de fide darauf, daß er sich als Seelsorger der Eigenart seiner Aufgabe und seiner Hörerschaft anpassen mußte; denn dann durften sie nicht einheitlich sein.

Infolgedessen steht allerdings bei ihm Kirchlich-Religiöses neben Griechisch-Philosophischem, kräftigste Bejahung des Antiken neben schroffster Ablehnung, prinzipielle Askese neben grundsätzlicher Daseinsfreudigkeit[2]. Aber diese Buntheit ist nur bei einem Hellenen ein Zeichen schwächlicher Unsicherheit; bei dem Christen ist sie ein Zeichen jener elastischen Anpassungsfähigkeit, die für den Seelsorger unerläßlich ist.

---

[1] Diese Anordnung unterscheidet sich von der gewöhnlichen dadurch, daß sie das Sechstagewerk an den Anfang und die asketischen Schriften sämtlich in die zweite Hälfte von Basilius' Schriftstellerei verlegt.

[2] Er ist infolgedessen humanistisch eingestellten Lesern nicht immer angenehm; so urteilt Wilamowitz in seiner praefatio zu W. Jägers Ausgabe von Gregors von Nyssa zwölf Büchern wider Eunomius, Berlin 1921: ‚Gregorius non mihi tantum fratre magno Basilio magis acceptus'.

Doch ist Basilius nicht allein in dieser Hinsicht für seine Kirche vorbildlich geworden, sondern der Weg, den „er selber von sich aus gefunden“ hatte, ist im Katholizismus typisch geblieben bis auf den heutigen Tag. Es gibt infolgedessen unter allen Vätern der Kirche keinen, der ihr geistiges Leben so nachhaltig beeinflußt hätte wie gerade er. Reicht doch allein schon der Umfang seines Wirkungsbereiches weit über die Grenzen des griechischen Sprachgebietes hinaus bis tief ins Abendland, wo nicht nur Ambrosius sein gelehriger Schüler war, sondern auch Benedikt von Nursia. Aber diese Seite des Basiliusproblems wird erst dann spruchreif werden, wenn die Schriften des großen Kappadociers dieselbe Beachtung gefunden haben, deren sich der Organisator schon jetzt erfreut.

Erste Homilie.

Die Homilie wider die Zürnenden[1].

Die traditionelle Überschrift „Wider die Zürnenden[2]" drückt der Predigt zwar den Stempel des Typischen auf, sodaß sie auf eine Linie mit den Leistungen tritt, welche die hellenische Popularphilosophie in der Form der Diatribe hervorgebracht hat; aber zum Typos ist sie erst in der Folgezeit geworden. Denn — diesen Hinweis verdanke ich der Liebenswürdigkeit von A. Ehrhard — Homilien des Basilius sind häufig mit andern Reden von Vätern und byzantinischen Theologen zu Sammlungen vereinigt, deren Anlage sich nach der Folge der Zeiten des Kirchenjahres richtet[3]. Ehrhard schließt daraus, daß sie diejenigen Reden umfaßten, welche der Regel gemäß beim Morgengottesdienste, εἰς τὸν ὄρθρον, mitunter aber auch bei den gemeinsamen Mahlzeiten der Ordensbrüder vorgelesen zu werden pflegten. Diesen Brauch hat bereits Basilius eingeführt; denn die 180. der regulae brevius tractatae[4] verlangt schon, daß sich die Brüder diesem geistigen Genusse mit größerem Eifer hingeben sollen als Speise und Trank. Die Aufnahme in diesen Kanon entkleidete aber die Schriften natürlich ihres ur-

[1] Migne 31, 353 A 10—372 B 4 (Abdruck der Ausgabe der Mauriner von 1721—1730).

[2] Sie stammt natürlich nicht vom Verfasser und ist daher in verschiedenen Fassungen überliefert. Anm. 88 bei Migne.

[3] Zu ersehen ist das z. B. aus H. Omont, Inventaire des manuscrits grecs de la bibliothèque nationale, Band I., Paris 1886.

[4] Migne 31, 1203 A 5. Die Frage lautet: μετὰ ποταπῆς διαθέσεως καὶ προσοχῆς ὀφείλομεν ἀκούειν τῶν ἐν τῷ καιρῷ τῆς μεταλήψεως παραναγινωσκομένων ἡμῖν.

Die Antwort heißt: περισσοτέρως ἢ μεθ' οἵας ἡδονῆς ἐσθίομεν καὶ πίνομεν, ἵνα δειχθῇ ὁ νοῦς μὴ μετεωριζόμενος εἰς τὰς τοῦ σώματος ἡδονάς, ἐνευφραινόμενος δὲ πλέον τοῖς τοῦ Κυρίου ῥήμασι κατὰ τὴν διάθεσιν τοῦ εἰπόντος· καὶ γλυκυτέρα ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον.

sprünglichen Charakters und führte dazu, daß man sich daran gewöhnte, in ihnen den Typos erbaulicher Redeweise zu erblicken. Gerade das Beispiel dieser Homilie beweist, daß diese Einschätzung den Schriften des Ordensstifters schon sehr bald zuteil geworden ist. Während noch Gregor von Nazianz in seinem Gedichte wider den Zorn[1] die Predigt seines Freundes zu einer Art stoisch-kynischer Diatribe umformte[2], bewegt sich schon Johannes Chrysostomus, wenn er auf das Thema zu sprechen kommt[3], im Typos des Basilius. Diese Typisierung fällt besonders in die Augen, wenn man damit vergleicht, wie das Zornproblem im Hirten des Hermas behandelt wird[4]. Denn dieser stimmt mit Basilius nicht nur in der prinzipiellen Haltung, sondern auch in einem charakteristischen Motiv überein: was bei Hermas der Engel der Bosheit[5], ist bei Basilius „der Menschenmörder, der Vater der Lüge, der Wirker der Sünde". Weil diese Wertung aber bis auf den heutigen Tag angehalten hat, stehen auch die modernen Übersetzungen unter ihrem Einflusse[6]; anderseits ist es ihr jedoch zuzuschreiben, daß der Erhaltungsstand der Basiliuspredigten namentlich im Vergleich mit Gregors von Nazianz Gedichten ganz ausgezeichnet ist[7].

Das ursprüngliche Thema der Predigt ist wesentlich beschränkter und vor allem viel zeitgebundener, als die Überschrift erkennen läßt. Das ergibt sich namentlich aus ihrer Gliederung, die sich dank der straffen Denkdisziplin des Autors deutlich abhebt. Sie hat ihm offenbar als der Leitfaden gedient, an den er sich halten mußte, um vor der

[1] Migne 37, 813—851.

[2] Vgl. dazu Geffcken, Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909, und Pohlenz, Berl. phil. Wochenschr. 31, 1911, S. 175 ff.

[3] Die Belege hat Geffcken a. a. O. S. 37 gesammelt: hom. XX de ira, in Joh. IV 5, in act. XVII 3 und XXXI 4.

[4] Mand. 5 und 6: vgl. Dibelius in Lietzmanns HB zum NT., Ergbd IV, der Hirt des Hermas, Tübingen 1923, S. 514 ff.

[5] Mand. 5, Kap. 2.

[6] Selbst die letzte in der Bibliothek der Kirchenväter, besorgt von Stegmann, München 1925.

[7] Dieser Umstand ist um so bemerkenswerter, als die lateinische Übersetzung durchaus nicht überall dem griechischen Wortlaute entspricht.

Gefahr bewahrt zu bleiben, angesichts der Überfülle an Stoff beim Kanzelvortrag vom Thema abzuirren[1]. Sie muß infolgedessen das Rückgrat der Auslegung bilden.

I. Erster Hauptteil.

„Versuchet demnach nicht, mit Bösem das Böse zu heilen"[2].

A. Die einzelnen Abschnitte.

a) Erster Abschnitt.

Der erste Abschnitt lautet[3]:

1. *„Wie sich bei den ärztlichen Verordnungen, wenn sie das Rechte treffen und dem Sinne der Kunst entsprechen, am besten nach der Anwendung zeigt, welcher Nutzen ihnen entspringt, so offenbart sich bei den geistlichen Ermahnungen am besten, wenn die Verordnungen den Ausgang zum Zeugen bekommen haben, wie weise und nützlich sie für die Verbesserung der Lebensführung und die Vervollkommnung derer sind, die ihnen folgen.*

[1] Sowohl inhaltliche als auch stilistische Gründe sprechen dafür, daß die Predigt wirklich gehalten wurde und daß Basilius für die Veröffentlichung höchstens unwesentliche Änderungen vorgenommen hat. Das Verständnis wird infolgedessen vielfach dadurch erschwert, daß uns die Hilfen fehlen, die der mündliche Vortrag, die actio, dem Hörer bot.

[2] Migne 31, 357 B 8: Μὴ δὴ κακῷ τὸ κακὸν ἰᾶσθε.

[3] Migne 31, 353 A—C 1: 1. Ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν παραγγελμάτων, ὅταν εὐστόχως καὶ κατὰ τὸν λόγον τῆς τέχνης γίγνηται, μετὰ τὴν πεῖραν μάλιστα τὸ ἀπ' αὐτῶν ὠφέλιμον διαδείκνυται, οὕτως ἐπὶ τῶν πνευματικῶν παραινέσεων, ἐπειδὰν μάλιστα τὴν ἔκβασιν μαρτυροῦσαν λάβῃ τὰ παραγγέλματα, τότε τὸ σοφὸν αὐτῶν καὶ ὠφέλιμον πρὸς τὴν ἐπανόρθωσιν τοῦ βίου καὶ τὴν τῶν πειθομένων τελείωσιν ἀναφαίνεται.

2. Ἀκούοντες μὲν γὰρ τῶν παροιμιῶν διαρρήδην ἀποφαινομένων ὅτι ὀργὴ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους, ἀκούοντες δὲ καὶ ἀποστολικῶν παραινέσεων· πᾶσα ὀργὴ καὶ θυμὸς καὶ κραυγὴ ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ, καὶ τοῦ Κυρίου λέγοντος τὸν ὀργιζόμενον εἰκῇ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχον εἶναι τῇ κρίσει, νῦν ὅτε εἰς πεῖραν ἤλθομεν τοῦ πάθους οὐκ ἐν ἡμῖν γενομένου, ἀλλ' ἔξωθεν ἡμῖν προσπεσόντος ὥσπερ καταιγίδος τινὸς ἀδοκήτου, τότε μάλιστα τὸ θαυμαστὸν τῶν θείων παραγγελμάτων ἐπέγνωμεν.

2. *Denn wir hören zwar einerseits, wie die Sprüche ausdrücklich feststellen, daß ‚Zorn auch Gerechte verdirbt', wir hören anderseits auch den Apostel mahnen: ‚Aller Zorn und Groll und Lärm weiche von euch samt aller Bosheit' und den Herrn sagen, ‚wer seinem Bruder mit Unbedacht*[1] *zürne, sei dem Gericht verfallen'; aber erst jetzt, als wir in eine Probe dieser Leidenschaft geraten waren, — sie war nicht in uns entstanden, sondern von außen über uns hergefallen wie ein unerwarteter Tornado — da lernten wir das Wunderbare an den göttlichen Verordnungen am besten einsehen.*"

Die Predigt beginnt also mit einer Vergleichung, deren beide Glieder parallel gebaut sind[2]. Ihre Gegenstände sind im ersten Glied „die ärztlichen Verordnungen, wenn sie das Rechte treffen und dem Sinne der Kunst entsprechen", im zweiten „die geistlichen Ermahnungen"; das tertium comparationis bildet die Tatsache, daß in beiden Fällen die Ausnutzung in der Praxis den besten Maßstab abgibt. Der dem ersten Gegenstande beigefügte Zusatz: „wenn sie das Rechte treffen und dem Sinne der Kunst entsprechen" zeigt, wie genau Basilius arbeitet; denn die Möglichkeit jedes Irrtums mußte erst ausgeräumt sein, ehe er menschliche Weisungen mit Gottes Geboten verglich. Den Ausgleich in der äußern Form hat er dadurch erreicht, daß mit dem im ersten Gliede gebrauchten Adverbiale: „nach der Anwendung" im zweiten Gliede der volle Nebensatz korrespondiert: „wenn die Verordnungen den Ausgang zum Zeugen bekommen haben". Zweck dieser Vergleichung ist also, die Bewährung in der Praxis als das beste Kriterium für die Weisheit und Nützlichkeit der Gebote Gottes hinzustellen.

Der zweite Satz besagt, daß „wir" die beste Einsicht in das Wunderbare an den Verordnungen, in denen Gott

[1] „mit Unbedacht" ist Zusatz des Basilius; s. unten S. 108, Anm. 1.

[2] Die korrespondierenden Glieder sind: 1. διαδείκνυται — ἀναφαίνεται, 2. τὸ ἀπ' αὐτῶν ὠφέλιμον — τὸ σοφὸν αὐτῶν καὶ ὠφέλιμον πρὸς τὴν ἐπανόρθωσιν τοῦ βίου καὶ τὴν τῶν πειθομένων τελείωσιν. 3. μετὰ τὴν πεῖραν μάλιστα — ἐπειδὰν μάλιστα τὴν ἔκβασιν μαρτυροῦσαν λάβῃ τὰ παραγγέλματα. 4. ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν παραγγελμάτων, ὅταν εὐστόχως καὶ κατὰ τὸν λόγον τῆς τέχνης γίγνηται — ἐπὶ τῶν πνευματικῶν παραινέσεων.

den Zorn verboten hat, erst jetzt gewonnen haben, wo „wir" einen Ausbruch dieser Leidenschaft selber haben durchmachen müssen. Denn daß Basilius hier auf ein ganz bestimmtes Vorkommnis anspielt, das erst kürzlich geschehen war, dafür spricht der Übergang in das Tempus der Erzählung[1], und das beweist auch der Zusatz: „der Zorn war nicht in uns entstanden, sondern von außen über uns hergefallen wie ein unerwarteter Tornado". Zweck dieses Satzes ist also, die mit Hilfe der Vergleichung entwickelte These auch aus der persönlichen Erfahrung jedes einzelnen Hörers zu rechtfertigen.

Was im ersten Stücke dieses Abschnittes theoretisch abgeleitet wurde, wird demnach im zweiten Stücke auf Grund der Praxis bewiesen; deshalb sind die beiden auch mit „denn" untereinander verbunden[2]. Zweck des ersten Abschnittes ist also, eine möglichst tragfähige Plattform für den Bau zu schaffen, den es zu errichten galt.

In diesem Zusammenhang erhält auch die — an und für sich vielgebrauchte[3] — Vergleichung ihre besondere Färbung. Sie ist nicht etwa aus dem Grunde gewählt, weil sie dem Redner einen bequemen Übergang zum Thema darbot[4], sondern weil sie gerade in ihrer Alltäglichkeit das besondere Ziel am deutlichsten erkennen läßt, dem Basilius zusteuert: dem Kriterium der praktischen Bewährung.

---

[1] νῦν ὅτε εἰς πεῖραν ἤλθομεν, τότε . . . ἐπέγνωμεν.

[2] Darin liegt der hauptsächlichste Fehler aller Übersetzungen, daß sie die durch die Konjunktionen gegebenen Fingerzeige nicht beachtet haben.

[3] Belege bringt Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung, Tübingen 1922, S. 38, Anm. unter 3., ein Buch, das für Parallelstellenjäger eine schier unerschöpfliche Fundgrube darstellt.

[4] Daß Basilius wider seine sonstige Gepflogenheit auf ein prooemium verzichtet, ist mehr noch als das νῦν im zweiten Satze Beweis dafür, daß jenes Vorkommnis erst vor ganz kurzer Zeit geschehen war; seine Hörer sind so gespannt auf die Stellung, die er zu dem Ergebnis nimmt, daß jede Einleitungsformel stillos wäre.

b) Zweiter Abschnitt.

Der zweite Abschnitt lautet[1]:

1. *„Wenn wir selbst dabei[2] einerseits dem Zorn Raum gegeben hatten[3], wie man einem Wildbach einen Ausweg freigibt,*

[1] 353 C 1—356 B 13: 1. Δόντες μὲν αὐτοὶ τῇ ὀργῇ τόπον ὥσπερ ῥεύματι βιαίῳ διέξοδον, καταμανθάνοντες δὲ ἐν ἡσυχίᾳ τὴν ἀσχήμονα ταραχὴν τῶν ὑπὸ τοῦ πάθους κατεχομένων ἐπέγνωμεν ἐπὶ τῶν ἔργων τὴν εὐστοχίαν τοῦ ῥήματος ὅτι ἀνὴρ θυμώδης οὐκ εὐσχήμων.

2. Ἐπειδὰν γὰρ ἅπαξ παρωσάμενον τοὺς λογισμοὺς τὸ πάθος αὐτὸ τὴν δυναστείαν τῆς ψυχῆς παραλάβῃ, ἀποθηριοῖ παντελῶς τὸν ἄνθρωπον καὶ οὐδὲ ἄνθρωπον εἶναι συγχωρεῖ οὐκέτι ἔχοντα τὴν ἐκ τοῦ λόγου βοήθειαν. Ὅπερ γὰρ τοῖς ἰοβόλοις ἐστὶν ὁ ἰός, τοῦτο τοῖς παροξυνθεῖσιν ὁ θυμὸς γίνεται. λυσσῶσιν ὥσπερ οἱ κύνες, ἅττουσιν ὥσπερ οἱ σκορπίοι, δάκνουσιν ὥσπερ οἱ ὄφεις. οἶδε καὶ ἡ γραφὴ τοὺς ὑπὸ τοῦ πάθους κεκρατημένους ταῖς τῶν θηρίων προσηγορίαις ἀποκαλεῖν, οἷς ἑαυτοὺς διὰ τῆς πονηρίας ᾠκείωσαν. κύνας γὰρ ἐννεοὺς καὶ ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύει. οἱ γὰρ ἕτοιμοι πρὸς τὴν κατ' ἀλλήλων φθορὰν καὶ τὴν κατὰ τῶν ὁμοφύλων βλάβην εἰκότως ἂν θηρίοις καὶ ἰοβόλοις συναριθμοῖντο, οἷς ἀδιάλλακτον ἐκ φύσεως ἐνυπάρχει πρὸς ἀνθρώπους τὸ μῖσος.

Διὰ θυμὸν ἀχάλινοι γλῶσσαι καὶ ἀπύλωτα στόματα. χεῖρες ἀκρατεῖς, ὕβρεις, ὀνείδη, κακηγορίαι, πληγαί, τὰ ἄλλα ὅσα οὐδ' ἂν ἐξαριθμήσαιτό τις, ὀργῆς καὶ θυμοῦ ἔκγονά ἐστι πάθη. διὰ θυμὸν καὶ ξίφος ἀκονᾶται, θάνατος ἀνθρώπου ἐκ χειρὸς ἀνθρωπείας τολμᾶται. διὰ τοῦτον ἀδελφοὶ μὲν ἀλλήλους ἠγνόησαν, γονεῖς δὲ καὶ τέκνα τῆς φύσεως ἐπελάθοντο. ἀγνοοῦσι μὲν γὰρ ἑαυτοὺς πρῶτον οἱ ὀργιζόμενοι, ἔπειτα καὶ πάντας ὁμοῦ τοὺς ἐπιτηδείους. ὥσπερ γὰρ αἱ χαράδραι πρὸς τὰ κοῖλα συρρέουσαι τὸ προστυχὸν παρασύρουσιν, οὕτως αἱ τῶν ὀργιζομένων ὁρμαὶ βίαιοι καὶ ἀκάθεκτοι διὰ πάντων ὁμοίως χωροῦσιν.

Οὐ πολιὰ τοῖς θυμουμένοις αἰδέσιμος, οὐκ ἀρετὴ βίου, οὐκ οἰκειότης γένους, οὐ προλαβοῦσαι χάριτες, οὐκ ἄλλο τι τῶν τιμίων. μανία τίς ἐστιν ὀλιγοχρόνιος ὁ θυμός. οἵ γε καὶ εἰς προῦπτον κακὸν ἑαυτοὺς πολλάκις ἐμβάλλουσι τῇ πρὸς τὴν ἄμυναν σπουδῇ τοῦ καθ' ἑαυτοὺς ἀμελοῦντες. οἱονεὶ γὰρ οἴστρῳ τῇ μνήμῃ τῶν λελυπηκότων περικεντούμενοι σφαδάζοντος αὐτοῖς τοῦ θυμοῦ καὶ πηδῶντος οὐ πρότερον ἀπολήγουσι πρὶν ἢ κακόν τι δοῦναι τῷ παροξύναντι ἢ πού τι καὶ προσλαβεῖν, ἐὰν τύχῃ· ὥσπερ που πολλάκις τὰ βιαίως καταρρηγνύμενα ἔπαθέ τι πλέον ἢ ἔδρασε τοῖς ἀντιτύποις περιθραυσθέντα.

[2] Die Beziehung, die in der Übersetzung durch „dabei" hergestellt wird, ist zwar im griechischen Wortlaut nicht ausgedrückt, doch wird sie durch die Situation erfordert und durch die Wiederholung der Worte εὐστοχία und ἐπέγνωμεν im Verein mit dem αὐτοὶ zu Anfang evident.

[3] Der Sinn des Ausdruckes: „dem Zorne Raum geben" wird durch Röm. 12, 19 gesichert: „Holt euch nicht selber euer Recht, Geliebte,

anderseits in Ruhe die haltlose Verworrenheit der von der Leidenschaft Ergriffenen beobachteten, lernten wir an ihren Werken die Treffsicherheit des Wortes einsehen: ‚Ein zornmütiger Mann wahrt keine gute Haltung'.

2. *Denn nachdem die Leidenschaft ein einziges Mal die Überlegung beiseite gestoßen und selbst die Herrschaft über die Seele ergriffen hat, macht sie den Menschen völlig zum Tier und erlaubt ihm garnicht mehr Mensch zu sein, da er nicht mehr über die von seiten der Vernunft gewährte Hilfe verfügt.*

Denn was den Giftträgern ihr Gift, das ist den Aufgebrachten ihr Zorn. Sie rasen wie die Hunde, sie fahren auf wie die Skorpione, sie beißen wie die Schlangen. Es weiß auch die Schrift die der Leidenschaft Erlegenen mit den Namen der Tiere zu benennen, deren Gattung sie sich durch ihre Bosheit einreihten. Denn sie heißt sie ‚stumme Hunde' und ‚Schlangen, Otterngezücht' und dergleichen mehr. Denn die bereit sind, einander zu verderben und ihren Artgenossen zu schaden, lassen sich wohl mit Recht wilden Tieren und Giftschlangen zuzählen, denen der Haß wider die Menschen unversöhnlich eingeboren ist.

Zorneshalber verliert die Zunge den Zügel und der Mund den Riegel. Unbeherrschte Hände, Beleidigungen, Schmähungen, Verleumdungen, Schläge und soviel anderes, daß man es nicht einmal aufzählen könnte, sind Leiden, die aus Grimm und Zorn erwachsen. Zorneshalber wird das Schwert geschärft, Menschenmord von Menschenhand gewagt. Seinethalber erkannten Brüder einander nicht, und Eltern und Kinder vergaßen ihre Natur. Denn es kennen die Zornigen zunächst sich selber nicht und dann ebensowenig auch ihre Angehörigen allzumal. Denn wie die Gießbäche mit sich reißen, worauf sie nur treffen, wenn sie sich in ihren Löchern sammeln, so gehen die Stöße der Zornigen wuchtig und unaufhaltsam durch alles gleicherweise hindurch.

Nicht graues Haar ist den Erregten ehrwürdig, nicht tugendhafter Wandel, nicht Verwandtschaft des Geschlechts, nicht Liebenswürdigkeiten, die sie empfingen, nichts anderes, das

---

sondern gebt Raum dem Zorn" (μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ); er bedeutet also, dem Zorn des andern weichen, ohne selbst erzürnt zu werden.

Rücksicht erheischt. ‚Ein Wahnsinn von beschränkter Dauer ist der Zorn.' Sie stürzen sich ja auch in ein offensichtliches Übel oftmals selbst hinein, da sie im Eifer der Vergeltung ihr eigenes Interesse außer Acht lassen. Denn da sie von der Erinnerung an die, welche ihnen wehgetan, wie von einer Bremse umsurrt und gestochen werden, stößt und schlägt ihnen ihr Zorn aus, und sie geben nicht eher Ruhe, als bis sie dem, der sie reizte, ein Übel zugefügt oder auch, wenn's so trifft, eines erlitten haben. Wie es ja oft vorkommt, daß, was gewaltsam zerbrach, mehr Schaden nahm als brachte, wenn es am Gegenstoß zerschellte."

Zu Anfang des Abschnittes verweist Basilius darauf, daß derselbe Zornausbruch, den er schon vorher verwertet hatte[1], die beste Gelegenheit geboten habe, an seinen Taten die Wahrheit des Bibelwortes zu erkennen: „Ein zornmütiger Mann wahrt keine gute Haltung," und gibt im Anschlusse daran eine Beschreibung der Taten, zu denen der Zorn verführt.

Daß die dabei gebrauchten Motive stoischer Herkunft sind, ist so evident, daß es keines Beweises bedarf[2]. Um so

[1] Daher die Wiederkehr der Wendung ἐπέγνωμεν.

[2] Zur Veranschaulichung sei jedoch der Anfang von Senecas de ira hergesetzt — Philodems περὶ ὀργῆς ist an der entsprechenden Stelle allzu verderbt —:

Exegisti a me, Novate, ut scriberem quemadmodum posset ira leniri, nec immerito mihi videris hunc praecipue affectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum. ceteris enim aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus et in impetu doloris est, armorum sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate, dum alteri noceat sui neglegens, in ipsa irruens tela et ultionis secum ultorem tracturae avidus. quidam itaque e sapientibus viris iram dixerunt brevem insaniam; aeque enim impotens sui est, decoris oblita, necessitudinum immemor, in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praeclusa, vanis agitata causis, ad dispectum aequi verique inhabilis, ruinis simillima, quae super id quod oppressere franguntur. ut scias autem non esse sanos quos ira possedit, ipsum illorum habitum intuere; nam ut furentium certa indicia sunt audax et minax vultus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquietae manus, color versus, crebra et vehementius acta suspiria, ita irascentium eadem signa sunt: flagrant ac micant oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine, labra quatiuntur, dentes comprimuntur, horrent ac surriguntur capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum se ipsos torquentium sonus, gemitus mugitusque et parum explanatis voci-

wichtiger ist aber ihre ganz individuelle Anordnung. Den Ausgangspunkt bei der Zerlegung bildet die Anapher der Mittelgruppe, die das Wort: „Zorneshalber" dreimal wiederholt. Ihre Glieder gehören mit den beiden nächsten Sätzen zusammen, weil diese als ihre Begründung eingeführt sind. Auf diese Weise entstehen drei Gruppen, von denen eine jede in einem besondern Mittelpunkte kulminiert. Diesen stellen in der ersten Gruppe die Bibelzitate dar, in der zweiten ist es der Satz: „Seinethalber erkannten Brüder einander nicht, und Eltern und Kinder vergassen ihre Natur," in der dritten das geflügelte Wort der Stoiker: „Ein Wahnsinn

---

bus sermo praeruptus et complosae saepius manus et pulsata humus pedibus et totum concitum corpus 'magnasque irae minas agens', foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescentium — nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme. cetera licet abscondere et in abdito alere: ira se profert et in faciem exit, quantoque maior, hoc effervescit manifestius. non vides ut omnium animalium, simul ad nocendum insurrexerunt, praecurrant notae ac tota corpora solitum quietumque egrediantur habitum et feritatem suam exasperent? spumant apris ora, dentes acuuntur attritu, taurorum cornua iactantur in vacuum et harena pulsu pedum spargitur, leones fremunt, inflantur irritatis colla serpentibus, rabidarum canum tristis aspectus est: nullum est animal tam horrendum tam perniciosumque natura, ut non appareat in illo, simul ira invasit, novae feritatis accessio. nec ignoro ceteros quoque affectus vix occultari, libidinem metumque et audaciam dare sui signa et posse praenosci; neque enim ulla vehementior intrat concitatio, quae nihil moveat in vultu. quid ergo interest? quod alii affectus apparent, hic eminet.

Iam vero si effectus eius damnaque intueri velis, nulla pestis humano generi pluris stetit. videbis caedes ac venena et reorum mutuas sordes et urbium clades et totarum exitia gentium et principum sub civili hasta capita venalia et subiectas tectis faces nec intra moenia coercitos ignes sed ingentia spatia regionum hostili flamma relucentia. aspice nobilissimarum civitatum fundamenta vix notabilia: has ira deiecit; aspice solitudines per multa milia sine habitatore desertas: has ira exhausit; aspice tot memoriae proditos duces mali exempla fati: alium ira in cubili suo confodit, alium intra sacra mensae iura percussit, alium intra leges celebrisque spectaculum fori lancinavit, alium filii parricidio dare sanguinem iussit, alium servili manu regalem aperire iugulum, alium in cruce membra distendere. et adhuc singulorum supplicia narro: quid, si tibi libuerit relictis in quos ira viritim exarsit aspicere caesas gladio contiones et plebem immisso milite contrucidatam et in perniciem promiscuam totos populos capitis damnatos * * *

von beschränkter Dauer ist der Zorn." Diese Lehren der Bibel, der Erfahrung und der Theorie bilden alle zusammen die Begründung für den Satz, der ihnen vorangestellt ist: „Nachdem die Leidenschaft ein einziges Mal die Überlegung beiseite gestoßen und selbst die Herrschaft über die Seele ergriffen hat, macht sie den Menschen völlig zum Tier und erlaubt ihm gar nicht mehr Mensch zu sein, da er nicht mehr über die von seiten der Vernunft gewährte Hilfe verfügt." Er bildet also den Leitsatz, dem sich die folgenden Ausführungen einordnen. Das ganze Stück ist wiederum mit dem Anfangssatze durch „denn" verknüpft, der betont hatte, daß die Taten, die bei den jüngsten Ausschreitungen geschehen waren, der beste Beweis für die Richtigkeit des Wortes von der unschicklichen Haltung des Zornigen gewesen seien.

Mithin beabsichtigt der Redner in diesem Abschnitte die schimpflichen Vorgänge der unmittelbaren Vergangenheit dazu zu verwenden, um seinen Hörern die ganze Unschicklichkeit eines solchen Verhaltens zu Gemüte zu führen[1]. Dieses Ziel liegt aber genau in der Richtung des Prinzips, das Basilius im vorhergehenden Abschnitte aufgestellt hatte: die Praxis als Kriterium für die Weisheit der Bibel zu benützen. In demselben unhellenischen Geiste ist also auch das Heranziehen stoischer Motive zu begreifen: Basilius beabsichtigt damit nicht etwa, den stoischen Standpunkt oder die Moden der kynischen Wanderprediger einzuführen — wie wir sehen werden, verfolgt er ganz andere Wege — sondern er verwertet dessen wirksame Aufmachung und die damit zusammenhängende weite Verbreitung seiner Kenntnis dazu, um seinen Zuhörern den schlechten Eindruck möglichst wirksam zum Bewußtsein zu bringen, den ein solches Verhalten hervorrufen mußte. Die Berechtigung dafür, dieses Stück der ‚παράδοσις τῶν ἔξωθεν' zu übernehmen, lag für ihn allein darin, daß es mit dem Bibelworte übereinstimmt, unter dessen Zeichen er den Abschnitt gestellt hat, nicht aber in seinem

[1] Denn auch sie waren an den Ausschreitungen beteiligt gewesen, s. das zweite Stück des dritten Abschnittes (S. 56 unten).

Glauben an dessen sittlichen Eigenwert oder dem Zwang einer Stiltradition.

Wie hoch das individuelle Moment in Rechnung gesetzt werden muß, dafür legen die beiden Bibelstellen im zweiten Absatz des zweiten Stückes noch besonders Zeugnis ab. Nämlich weder mit den „stummen Hunden", noch mit den „Schlangen, Otterngezücht" sind Zornige in der Schrift gemeint, sondern beide Male pflichtvergessene Führer des Volkes[1]. Die Brücke zwischen dem Sinn der Bibelsprüche und ihrer Verwendung bei Basilius schlägt allein der Umstand, daß im vorliegenden Falle die Pflichtvergessenheit in einem Zornesausbruche besteht.

Auch die Aoriste, die im zweiten und dritten Absatze des zweiten Stückes auftreten[2], sind mithin nicht gnomisch zu verstehen, zumal da sie garnicht einmal in den Sentenzen selber stehen, sondern als Nachwirkung des Eindruckes, den der Sonderfall bei dem Redner hinterlassen hatte.

c) Dritter Abschnitt.

Der dritte Abschnitt lautet[3]:

---

[1] Mit dem Ausdruck „Schlangen, Otternbrut" belegt der Herr in der großen Strafrede Matth. 23 die Schriftgelehrten und Pharisäer, und die Wendung „stumme Hunde" braucht Jesaja 56, 9—11 von den Führern, die nicht Obacht geben. Die Stelle ist schwer verständlich; sie lautet bei den LXX: Πάντα τὰ θηρία τὰ ἄγρια, δεῦτε, φάγετε, πάντα τὰ θηρία τοῦ δρυμοῦ, ἴδετε· ὅτι ἐκτετύφλωνται πάντες, οὐκ ἔγνωσαν· κύνες ἐννεοὶ οὐ δυνήσονται ὑλακτεῖν ἐνυπνιαζόμενοι κοίτην, φιλοῦντες νυστάξαι. καὶ οἱ κύνες ἀναιδεῖς τῇ ψυχῇ οὐκ εἰδότες πλησμονὴν καί εἰσι πονηροί· οὐκ εἰδότες σύνεσιν πάντες ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν ἐξηκολούθησαν ἕκαστος κατὰ τὸ ἑαυτοῦ.

[2] ᾠκείωσαν und ἠγνόησαν, ἐπελάθοντο.

[3] 356 B 14—357 B 7:

1. Τίς ἂν ἐφίκοιτο τοῦ κακοῦ, ὅπως οἱ ὀξύρροποι πρὸς θυμὸν ὑπὸ τῆς τυχούσης προφάσεως ἐξαπτόμενον βοῶντες καὶ ἀγριαίνοντες καὶ τίνος οὐχὶ ἰοβόλων ἀναιδέστερον ἐφορμῶντες οὐ πρότερον ἵστανται, πρὶν ἢ διὰ μεγάλου καὶ ἀνηκέστου κακοῦ οἷον πομφόλυγος αὐτοῖς τῆς ὀργῆς ἐκραγείσης διαπνευσθῇ τὸ φλεγμαῖνον.

Οὔτε γὰρ ξίφους ἀκμὴ οὔτε πῦρ οὔτε ἄλλο τι τῶν φοβερῶν ἱκανὸν τὴν ὑπὸ τῆς ὀργῆς ἐκμανεῖσαν ψυχὴν ἐπισχεῖν, οὐ μᾶλλόν γε ἢ τοὺς ὑπὸ δαιμόνων κατασχεθέντας, ὧν οὐδὲν, οὔτε κατὰ τὸ σχῆμα οὔτε κατὰ τὴν τῆς ψυχῆς διάθεσιν, οἱ ὀργιζόμενοι διαφέρουσιν.

1. *„Wer könnte wohl das Übel ganz erfassen*[1]*, wie sich die Reizempfindlichen*[2]*, deren Zorn jeder zufällige Vorwand entflammt, wenn sie brüllen und wild werden und losbrechen zuchtloser als wer weiß welch giftiges Reptil*[3]*, nicht eher einhalten lassen*[4]*, als bis ihnen in einem großen, nicht wieder gutzumachenden Unheil ihr Zorn wie eine Wasserblase zerplatzt und dadurch ihre Hitze verfliegt*[5]*.*

Denn weder Schwertes Schärfe noch Feuer noch sonst ein Schreckmittel ist geeignet, der vor Zorn in Wahnsinn verfallenen Seele Einhalt zu gebieten, ebensowenig wie den von Dämonen

---

Ὀρεγομένοις γὰρ τῆς ἀντιλυπήσεως περιζεῖ μὲν τῇ καρδίᾳ τὸ αἷμα, ὥσπερ βίᾳ πυρὸς κυκώμενον καὶ παφλάζον. πρὸς δὲ τὴν ἐπιφάνειαν ἐξανθῆσαν ἐν ἄλλῃ μορφῇ τὸν ὀργιζόμενον ἔδειξε, τὴν συνήθη πᾶσι καὶ γνωρίμην ὥσπερ τι προσωπεῖον ἐπὶ σκηνῆς ὑπαλλάξαν. ὀφθαλμοὶ μὲν γὰρ ἐκείνοις οἱ οἰκεῖοί τε καὶ συνήθεις ἠγνόηνται· παράφορον δὲ τὸ ὄμμα καὶ πῦρ ἤδη βλέπει. καὶ παραθήγει τὸν ὀδόντα κατὰ τῶν συῶν τοὺς ὁμόσε χωροῦντας. πρόσωπον πελιδνὸν καὶ ὕφαιμον, ὄγκος τοῦ σώματος ἐξοιδαίνων, φλέβες διαρρηγνύμεναι ὑπὸ τῆς ἔνδοθεν ζάλης κλονουμένου τοῦ πνεύματος· φωνὴ τραχεῖα καὶ ὑπερτεινομένη καὶ ὁ λόγος ἄναρθρος καὶ εἰκῇ προεκπίπτων, οὐ κατὰ μέρος, οὐδὲ εὐτάκτως, οὐδὲ εὐσήμως προιών. ἐπειδὰν δὲ εἰς τὸ ἀνήκεστον ὥσπερ φλὸξ ὕλης ἀφθονίᾳ τοῖς παροξύνουσιν ἐξαφθῇ, τότε δὴ τότε τὰ οὔτε λόγῳ ῥητὰ οὔτε ἔργῳ φορητὰ ἐπιδεῖν ἐστι θεάματα· χεῖρας μὲν διηρμένας κατὰ τῶν ὁμοφύλων καὶ πᾶσι μέρεσι τοῦ σώματος ἐπιφερομένας, πόδας δὲ ἀφειδῶς τοῖς καιριωτάτοις ἐναλλομένους, πᾶν δὲ τὸ φανὲν ὅπλον τῇ μανίᾳ γινόμενον, ἐὰν δὲ καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου τὸ ἴσον κακὸν ἀντιστρατευόμενον εὕρωσιν, ὀργὴν ἄλλην καὶ μανίαν ὁμότιμον.

2. Οὕτω δὴ συμπεσόντες ἔδρασαν ἀλλήλους καὶ ἔπαθον ὅσα εἰκὸς τοὺς ὑπὸ τοιούτῳ δαίμονι στρατηγουμένους παθεῖν.

Πηρώσεις γὰρ μελῶν ἢ καὶ θανάτους πολλάκις ἄθλα τῆς ὀργῆς οἱ μαχόμενοι ἀπηνέγκαντο. ἦρξε χειρῶν ἀδίκων, ὁ δὲ ἠμύνατο· ὁ δὲ ἀντεπήνεγκεν, ὁ δὲ οὐχ ὑφίσταται. καὶ τὸ μὲν σῶμα ταῖς πληγαῖς διακόπτεται, ὁ δὲ θυμὸς τοῦ ἀλγεινοῦ τὴν αἴσθησιν παραιρεῖται. οὐ γὰρ ἄγουσι σχολὴν πρὸς τὴν ὧν πεπόνθασιν αἴσθησιν, ὅλης αὐτοῖς τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἄμυναν τοῦ λελυπηκότος κεκινημένης.

[1] τίς ἂν ἐφίκοιτο τοῦ κακοῦ;

[2] ὀξύρροποι.

[3] Wörtlich „Als welches nicht", d. h. jedes; die Übersetzung versucht dem griechischen Text nahezukommen.

[4] ἵστανται ist mit Rücksicht auf den Zusammenhang als Passiv aufgefaßt.

[5] Es ist dies eine der zahlreichen Stellen in dieser Predigt, die in der Niederschrift undeutlich sind, wo dem Hörer indessen der Vortrag zu Hilfe kam.

Besessenen, von denen sich die Zornigen in nichts, weder in ihrer äußeren Haltung noch in ihrer seelischen Verfassung, unterscheiden.

Denn denen, die danach streben, ihr Leid zu vergelten[1], *siedet um das Herz herum ihr Blut und wallt und wirbelt wie unter Feuers Gewalt. — Ist dessen Färbung aber äußerlich sichtbar geworden, dann zeigte es den Zürnenden in einer andern Gestalt, nachdem es die allen vertraute und bekannte verwandelt hatte wie eine Person auf der Bühne. Denn die Augen sind an jenen unkenntlich, die lieben und vertrauten; verzerrt ist ihr Blick und sprüht schon Feuer. Auch wetzt er den Zahn, wie die Säue, die demselben Ziele zustreben*[2]. *Das Gesicht ist blau und blutunterlaufen, die Masse seines Körpers ist aufgedunsen, die Adern zerplatzen, da sein Atem von dem Ungewitter im Innern gejagt wird. Die Stimme ist schrill und überschlägt sich, und seine Rede ist unartikuliert und kullert planlos heraus, nicht präcis, nicht wohlgeordnet, nicht deutlich. — Nachdem er aber von dem, was ihn reizt, wie die Flamme vom Überfluß an Nährstoff bis zur Unheilbarkeit angefacht worden ist, dann, ja dann gibt es die Bilder zu sehen, die nicht mit Worten zu sagen und nicht in der Tat zu ertragen sind: Hände sind erhoben wider die Artgenossen und krallen sich an alle Teile des Körpers; Füße trampeln schonungslos dahin, wo es am heftigsten wirkt; alles, was in die Augen fällt, wird dem Wahnsinn zur Waffe. — Wenn sie aber finden, daß von ihrem Widerpart das gleiche Übel ins Feld geführt wird, gibt es noch einen andern Zorn zu sehen und einen Wahnsinn, der gleich zu achten ist*[3].

2. *Weil sie auf diese Weise zusammengeprallt waren, verübten und erlitten also beide Teile gegenseitig alles das, was die*

---

[1] D. h. den Zornigen; denn so wird der Zorn definiert: „Aristotelis finitio non multum a nostra abest: ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi" sagt Seneca de ira 1. Buch, 3. Kap. § 3.

[2] D. h., wenn sie auch in Wut geraten: ‚spumant apris ora, dentes acuuntur attritu' Sen. de ira I, 1 § 6.

[3] Bei Migne ist an dieser Stelle falsch interpungiert: Da ὀργὴν ἄλλην καὶ μανίαν ὁμότιμον auch noch zu den θεάματα gehört, ist vor den Bedingungssatz ein Komma zu setzen. — Der jagende Rhythmus dieser Schilderung ließ sich in der Übersetzung nicht wiedergeben.

Leute natürlicherweise zu erleiden haben, die unter einem solchen Dämon fechten.

Denn Verstümmelungen von Gliedern oder sogar den Tod trugen die Kämpfenden schon oft als Preise für ihren Zorn davon. Er fing an, die Hände zu beflecken — der andere wehrte sich; der erste erwiderte — der andere läßt nicht locker. Und ihr Leib wird zwar von den Hieben zerbeult, aber ihr Zorn läßt das Gefühl für den Schmerz nicht aufkommen. Sie haben ja keine Zeit, um zu fühlen, was sie erleiden, weil ihre ganze Seele in Bewegung ist, den abzuwehren, der den Schmerz bereitet hat."

Der Abschnitt zerfällt in ein Stück, in dem das Praesens, und ein zweites, in dem der Aorist das vorherrschende Tempus ist.

Innerhalb des ersten Stückes (1.) hebt sich der dritte Absatz dadurch heraus, daß er eine in sich geschlossene Beschreibung der äußern Symptome des Jähzorns enthält, die zwar typische Züge trägt, aber die medizinische Schulung des Verfassers nicht verleugnet[1]. In ihrer Anordnung folgt diese den verschiedenen Stufen der Leidenschaft: zunächst beschreibt sie das Anfangsstadium, dann, wenn die Leidenschaft äußerlich sichtbar wird, und endlich, wenn sie ihren Höhepunkt erreicht. Daß ihr der Schlußsatz von dem Widerpart beigegeben ist, der auch nicht anders aussieht, hängt mit dem Zwecke zusammen, dem die Beschreibung dienen soll: zu beweisen, warum kein Schreckmittel geeignet ist, der vor Zorn in Wahnsinn verfallenen Seele Einhalt zu gebieten. Dieser Gedanke dient wiederum als Begründung für den Anfangssatz, in dem Basilius auf die bekannte Tatsache aufmerksam macht, daß empfindliche Leute erst dann zur Ruhe kommen, wenn sie sich durch irgendeinen Schaden Luft gemacht haben, den sie anrichten.

Warum der Redner gerade diese Einzelheit aus der Psychologie des Zornes herausgegriffen und ausführlich begründet hat, erklärt das zweite Stück (2.). Er versucht auf diese Weise die seelischen Ursachen zu erfassen, aus denen

[1] Solcher Stellen hat Basilius eine große Menge aufzuweisen. Überall sind die Diagnosen so fachmännisch gehalten, daß auch auf diesem Gebiete der Hinweis auf die literarische Tradition nicht ausreicht, sondern lebendiger Zusammenhang mit der Fachwissenschaft erforderlich ist.

die Ausschreitungen erwachsen sind, unter deren Eindruck die Predigt gehalten ist. Denn — das besagt der zweite Absatz dieses Stückes — sie sind durchaus nichts Besonderes, sondern ein Fall, der häufig vorkommt.

Auch in diesem Abschnitte liefert also ganz im Sinne der Ankündigung zu Anfang des ersten Abschnittes die Praxis des vorliegenden Sonderfalles den Gegenstand der Erörterung. Doch geht Basilius hier nicht wie im zweiten Abschnitte darauf aus, an Hand des ihm dadurch dargebotenen Materials die Richtigkeit eines Bibelwortes zu erweisen, sondern er versucht den Vorfall selber zu klären. Es kommt ihm nämlich darauf an, eine allgemein anerkannte Grundlage für die im vierten Abschnitt ausgesprochene Warnung vor dem Prinzip der Vergeltung des Bösen zu gewinnen. Dieser ist nämlich mit „demnach" angeschlossen.

d) Vierter Abschnitt[1].

Der vierte Abschnitt lautet[2]:

[1] 357 B 8—360 A 3:

1. Μὴ δὴ κακῷ τὸ κακὸν ἴασθε, μηδὲ ἐπιχειρεῖτε ἀλλήλους ὑπερβαίνειν ταῖς συμφοραῖς. ἐν γὰρ ἀμίλλαις πονηραῖς ἀθλιώτερος ὁ νικήσας, διότι ἀπέρχεται τὸ πλεῖον ἔχων τῆς ἁμαρτίας.

2. Μὴ τοίνυν γένῃ κακοῦ πληρωτὴς ἐράνου μηδὲ πονηροῦ δανείου πονηρότερος ἐκτιστής. ὕβρισεν ὀργισθείς; στῆσον τῇ σιωπῇ τὸ κακόν. σὺ δὲ ὥσπερ ῥεῦμα τὴν ἐκείνου ὀργὴν εἰς τὴν ἰδίαν καρδίαν ὑποδεξάμενος τοὺς ἀνέμους μιμῇ διὰ τῆς ἀντιπνοίας ἀντιδιδόντας τὸ ἐνεχθέν. μὴ διδασκάλῳ χρήσῃ τῷ ἐχθρῷ, μηδὲ ὁ μισεῖς, τοῦτο ζηλώσῃς.

Μηδὲ γένῃ ὥσπερ κάτοπτρον τοῦ ὀργίλου τὴν ἐκείνου μορφὴν ἐν σεαυτῷ δεικνύς. ἐρυθρὸς ἐκεῖνος — σὺ δὲ οὐκ ἐφοινίχθης; ὀφθαλμοὶ ὕφαιμοι — οἱ δὲ σοί, εἰπέ μοι, γαλήνην βλέπουσι; φωνὴ τραχεῖα — ἡ δὲ σὴ ἡπία; οὐδὲ ἡ ἐν ταῖς ἐρημίαις ἠχὼ οὕτως ἀνεκλάσθη ἀκεραία πρὸς τὸν φθεγξάμενον, ὡς ἐπὶ τὸν λοίδορον αἱ ὕβρεις ἐπαναστρέφουσι. — μᾶλλον δὲ ὁ μὲν ἦχος ὁ αὐτὸς ἀπεδόθη, ἡ δὲ λοιδορία μετὰ προσθήκης ἐπάνεισιν. οἷα γὰρ ἀλλήλους ἐφυβρίζοντες ἀντιφθέγγονται; ὁ μὲν εἶπεν ἀφανῆ· καὶ ἐξ ἀφανῶν, ὁ δὲ ἀπεκάλεσεν οἰκοτρίβων οἰκότριβα· οὗτος πένητα, ἐκεῖνος ἀλήτην· οὗτος ἀμαθῆ, ἐκεῖνος παραπλῆγα, ἕως ἂν αὐτοῖς αἱ ὕβρεις ὥσπερ τοξεύματα ἐπιλείπωσιν. — εἶτα ἐπειδὰν πᾶσαν λοιδορίαν διὰ τῆς γλώττης ἐκσφενδονήσωσιν, οὕτω λοιπὸν πρὸς τὴν διὰ τῶν ἔργων χωροῦσιν ἄμυναν. θυμὸς μὲν γὰρ ἐγείρει μάχην, μάχη δὲ γεννᾷ λοιδορίας, αἱ δὲ λοιδορίαι πληγάς, αἱ δὲ πληγαὶ τραύματα, ἐκ δὲ τραυμάτων πολλάκις θάνατοι.

[2] Es war schon vorher nicht immer leicht, bei der Übersetzung den

1. *„Macht es demnach nicht so, daß ihr mit Bösem das Böse behandelt, und versucht auch nicht, einander mit euren Übeltaten zu übertrumpfen. Denn in argen Wettstreiten ist der Sieger am schlimmsten daran, weil er die größere Hälfte der Sünde davonträgt.*

2. *Werde daher nicht ein Mann, der einer schlechten Kameradschaft seinen Beitrag zahlt*[1], *und auch nicht einer, der einen schlechten Schuldschein mit noch schlechterer Münze einlöst. Er vergaß sich im Grimm? Dann bring das Übel durch Schweigen zum Stehen! Du aber ahmst, wenn du des andern Zorn wie ein ‚Rheuma' in dein Herz aufnimmst, den Winden nach, die im Wechselwehen einander zuspielen, was sie aufgehoben haben. Deinen Feind gebrauche nicht zum Lehrer, und was du hassest, dem eifere nicht nach.*

Auch werde nicht gleichsam ein Spiegel des Zornigen, indem du an dir zeigst, wie jener aussieht. Rot ist jener — du aber, wurdest du nicht in Purpur getaucht? Die Augen sind blutunterlaufen — sehen deine, sag' es mir, nach gut Wetter aus? Die Stimme ist schrill — ist deine zärtlich? Nicht einmal das Echo in der Einsamkeit antwortete dem Rufer so reinlich, wie die Schmähungen auf den Lästerer zurückfallen. — Ja noch mehr, das Echo gab nur das Gleiche wieder, die Schmähung

rhetorischen Figuren des Basilius Rechnung zu tragen; an dieser Stelle häufen sie sich jedoch so sehr, daß allein der griechische Text eine Vorstellung davon gibt.

[1] „»ἔρανος« ist der Name für eine ausschließlich griechische Rechtssitte, für die es ein entsprechendes deutsches Wort nicht gibt. Das Wesen derselben besteht darin, daß mehrere Personen zu einem bestimmten Zwecke Geld zusammenschießen. Je nach dem Zwecke, welchem das zusammengebrachte Geld dienen sollte, lassen sich verschiedene Arten des ἔ. unterscheiden. Das Geld konnte entweder einem der Teilnehmer zugewendet oder zum gemeinschaftlichen Nutzen aller verwendet werden. Der erste Fall scheint der ältere zu sein. Eine Anzahl Personen zahlten einen einmaligen Beitrag zur Unterstützung eines unter ihnen; sie hießen πληρωταὶ τοῦ ἐράνου, da sie ihn vollzählig machten. Diente das gesammelte Geld dem Nutzen oder Vergnügen der Gesamtheit, — die zweite, in der späteren Zeit häufigere Art des ἔ. — so führte dies gewiß meist von einer einmaligen Schmauserei auf gemeinschaftliche Kosten zur Begründung eines dauernden Bandes zwischen den Teilnehmern. Aus dem einmaligen Beitrag wurden regelmäßig wiederkehrende. Es entstand ein geschlossener Verein." Ziebarth in Pauly-Wissowa-Kroll, RE s. v.

aber wird verstärkt zurückkommen. Denn was schreien die einander zu, die sich beschimpfen? Der eine sagte: ‚Dunkelmann' und ‚von dunkler Herkunft', der andere erwiderte: ‚Prolet unter Proleten'[1]*, dieser: ‚armer Mann', jener: ‚Stromer', dieser: ‚ungebildeter Kerl', jener: ‚Idiot', bis ihnen die Schimpfworte ausgehen wie die Geschosse. — Dann, nachdem die Zunge allen Schimpf verschossen hat, geht es so zu Ende, daß die Abwehr handgreiflich wird. Denn Zorn weckt Streit, Streit aber zeugt Schmähungen, die Schmähungen aber Schläge, die Schläge aber Wunden, aus Wunden aber quillt oft der Tod."*

Dieses Mal ist es die Anapher: „Werde nicht", die den Abschnitt in zwei Stücke zerlegt; was vorher steht, ist das erste Stück, das den Leitgedanken des Ganzen formuliert, und die Anapher bildet das zweite Stück. Da diese aus zwei Gliedern besteht, zerfällt es wiederum in zwei Gruppen. Von ihnen führt die erste aus, daß es in allen Fällen notwendig ist, auf die Vergeltung zu verzichten, mag es sich nun um einen Freund oder einen Feind handeln. Denn sie faßt zunächst den Fall ins Auge, daß wir dem andern Partner verpflichtet sind, — denn das ist das Gemeinsame an den beiden Bildern von der Kameradschaft und dem Schuldschein — und im letzten Satze auch noch die andere Möglichkeit, daß wir einen Feind vor uns haben. Die zweite Gruppe zeigt hingegen die Notwendigkeit eines solchen Verzichtes für jede Stufe der Vergeltung auf: sie beginnt mit der Erregung, dann folgt, mit: „Ja noch mehr" eingeleitet, die Stufe des Wortwechsels, und zuletzt, mit „Dann" eingeleitet, die Tat. Und jede der einzelnen Stufen hat ihre besondere Begründung.

In diesem Abschnitte konnte Basilius jedoch seinen Sonderfall nicht mehr wie vorher für das Thema nutzbar machen[2]. Denn seine Gemeinde war ja eben den falschen Weg gegangen und hatte versucht „mit Bösem das Böse zu heilen", wie das zweite Stück des dritten Abschnittes gelehrt hat. Aus demselben Grunde hatte er schon zu Anfang des

[1] οἰκοτρίβων οἰκότριβα.

[2] Im 1.—3. Abschnitt ist γάρ die Konjunktion, die das erste mit dem zweiten Stück verbindet, im 4. dagegen τοίνυν.

zweiten Abschnittes den einschränkenden Zusatz gemacht: „Wenn wir selbst dabei einerseits dem Zorne Raum gegeben hatten, anderseits in Ruhe die haltlose Verworrenheit der von der Leidenschaft Ergriffenen beobachteten"; solche Ironien sind bei Basilius nämlich gar nicht selten. Trotzdem versucht er aber selbst hier noch seinen Grundsatz von der Praxis als dem besten Kriterium aufrecht zu erhalten, indem er die typischen[1] Motive aus der ‚παράδοσις τῶν ἔξωθεν', mit denen er argumentiert, in die Vergangenheit projiziert; denn „gnomisch" können die Aoriste auch an dieser Stelle nicht erklärt werden.

Um indessen kein Mittel zu versäumen, das seinen Gedanken zu Hilfe kommen konnte, hat Basilius diesen Abschnitt, der den Höhepunkt des ersten Hauptteils bildet, noch reichlicher als sonst mit den Kunstmitteln der Rhetorik ausgestattet[2].

B. Der erste Hauptteil als Ganzes.

a) Sein Thema.

Mit dem Ende des vierten Abschnittes hat auch der erste Hauptteil seinen Abschluß gefunden.

Dem ersten Abschnitt war die Aufgabe zugefallen, die Grundlage für das Ganze zu schaffen, und die drei anderen bauen darauf in der Weise auf, daß sich das erste Stück des nächsten Abschnittes jedesmal an das zweite Stück des vorhergehenden anschließt. Dieser treppenartige Aufbau bringt es mit sich, daß das Gesamtthema des ersten Hauptteils erst an seinem Ende hervortritt. Dort ist daher auch der Schlüssel zum Verständnis des Zusammenhanges zu finden. Im vierten Abschnitte führt Basilius aber aus, daß es unter allen Umständen falsch ist, Böses mit Bösem heilen zu wollen, und alles, was er vorher gebracht hat, ist auf dieses End-

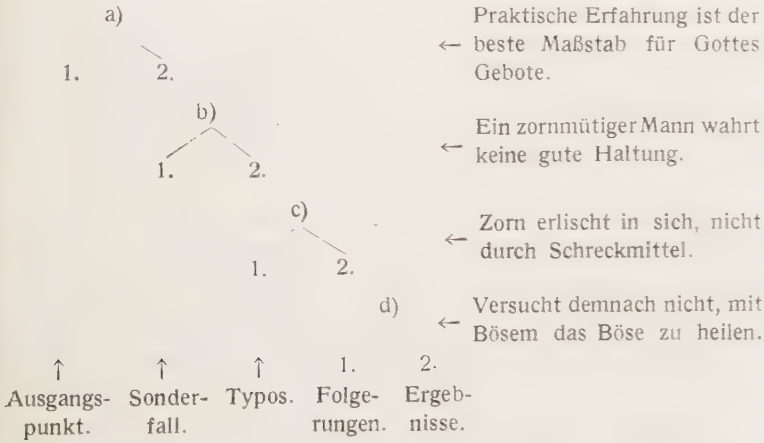
[1] Doch vgl. dazu unten S. 76 und 86.

[2] Ed. Norden, Kunstprosa S. 570 ist das natürlich auch aufgefallen, doch ist das Problem einer Sonderbehandlung sicherlich wert.

ergebnis zugeschnitten. Um dieser Folgerung willen hat er nämlich im dritten Abschnitt gezeigt, wie unnütz es ist, dem Zorn mit der gleichen Waffe entgegenzutreten. Diese These ist ihrerseits wiederum im zweiten Abschnitte dadurch vorbereitet, daß er die Ausschreitungen ausmalt, zu denen Zorn die Triebfeder ist. Für diese Darlegungen hatte endlich der erste Abschnitt die notwendigen Voraussetzungen geliefert, indem er darauf hinwies, daß man am besten die Praxis zu Rate ziehen müsse, wenn man zu dem rechten Urteil über die Gebote Gottes gelangen wolle.

Als Thema des ganzen ersten Hauptteils ergibt sich also der Leitsatz des vierten Abschnittes: „Versuchet demnach nicht, mit Bösem das Böse zu heilen"; und dessen Bearbeitung geschieht nicht im üblichen Predigtstil, sondern in einer von Stufe zu Stufe fortschreitenden Ableitung wird an Hand der praktischen Erfahrung der Nachweis geführt, daß es nicht nur im vorliegenden Falle, sondern unter allen Umständen verfehlt ist, Ausschreitungen, die im Zorn geschehen, dieselbe Leidenschaft entgegenzustellen.

Den besten Eindruck von der Eigenart des Aufbaus und Gedankenganges vermittelt ein Dispositionsschema:



Basilius wählte einen solchen Weg erstens, weil er ihm dank seiner Überzeuglichkeit das Ohr der ganzen Gemeinde verschaffte, und zweitens, weil er ihn dank seiner Sachlich-

keit davor bewahrte, zu einer der beiden strittigen Parteimeinungen Stellung nehmen zu müssen. Beide Gesichtspunkte zu beachten war nämlich dringend vonnöten[1].

b) Dessen Gegensatz zur antiken Überlieferung.

Damit steht allen antiken Motiven zum Trotz, die Basilius herangezogen hat, eines fest: Dieses Thema stammt nicht aus der antiken Überlieferung.

Denn denen „von draußen", die darauf zu sprechen kommen, ist das Recht auf Vergeltung selbstverständliche Voraussetzung. So sagt zum Beispiel Cicero, der als Kronzeuge besonders geeignet erscheint, weil er sich als typischer Vertreter der ‚communis opinio' fühlt, de officiis I § 20: „Iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria". Es handelt sich bei ihnen vielmehr lediglich darum, wie es am besten möglich sei, bei der Vergeltung das rechte Maß nicht zu verfehlen. Aus diesem Grunde argumentiert Seneca de ira I c. 12 § 1: „Quid ergo? inquit, vir bonus non irascitur, si caedi patrem suum viderit, si rapi matrem? non irascetur, sed vindicabit, sed tuebitur." Und ibid. I, 15 § 1: „Corrigendus est itaque qui peccat, et admonitione et vi, et molliter et aspere, meliorque tam sibi quam aliis faciendus non sine castigatione, sed sine ira; quis enim cui medetur irascitur?" Von seinem Standpunkte aus sagt Cicero de officiis I § 34: „Sunt quaedam officia etiam adversus eos servanda, a quibus iniuriam acceperis. est enim ulciscendi et puniendi modus"[2].

Dieses Thema ist vielmehr aus dem Geiste der Bergpredigt entsprossen, wo es Matth. 5, 38 ff. heißt: „Ihr habt

[1] Das ist natürlich nicht der einzige Grund, ja noch nicht einmal der wesentlichste; sondern seine allererste Sorge mußte sein, Wiederholungen solcher Auftritte vorzubeugen, wie sie eben geschehen waren. Die Klärung der Prinzipienfragen hängt aber, wie wir sehen werden, aufs engste damit zusammen.

[2] Der in dieser Cicerostelle berührte Gesichtspunkt, daß es auch auf die Personen ankomme, von denen das Unrecht ausgegangen ist, hat sich auch bei Basilius ausgewirkt; denn um seinetwillen hat er die erste Gruppe des zweiten Stückes im vierten Abschnitt: „Werde daher nicht ein Mann" usw. danach disponiert, ob man einen Freund oder einen Feind vor sich habe.

gehört, es ist gesagt: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Nicht dem Bösen widerstehen, sondern wer dich schlägt auf die rechte Backe, dem biete auch die andere. Und wer mit dir rechten und dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel. Wer dich zu laufen nötigt eine Meile, mit dem gehe zwei. Gib dem, der dich bittet, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab."

Deshalb bedarf die Predigt gar keiner theoretischen Erörterungen — erster Abschnitt — sondern beschränkt sich auf die praktischen Erfahrungen, die Redner und Hörer haben machen müssen — zweiter Abschnitt — denn diese beweisen besser als jede Spekulation, daß man mit Zorn dem Zornigen nicht beikommen kann — dritter Abschnitt — und daß es daher falsch ist, mit Bösem das Böse zu vergelten — vierter Abschnitt.

Auch die Einstellung des Basilius zu den Argumenten aus der ‚παράδοσις τῶν ἔξωθεν' weicht von dem antiken Typos ab. Denn bei ihm treten sie als Beweise für die Richtigkeit seiner Behauptungen auf, während sie bei den antiken Schriftstellern die Voraussetzungen für ihre Anschauungen bilden. Für Philodem zeigt das die von Wilke[1] gegebene Inhaltsübersicht, für Plutarch, de cohibenda ira die Analyse, die Pohlenz[2] vorgenommen hat, für Seneca die Worte, mit denen er die einzelnen Bücher seiner Betrachtung über den Zorn einleitet. Er sagt nämlich I, 1: ‚Exegisti a me, Novate, ut scriberem quemadmodum posset ira leniri.' II, 1: ‚Primus liber, Novate, benigniorem habuit materiam; facilis enim in proclivia vitiorum decursus est. nunc ad exiliora veniendum est; quaerimus enim ira utrum iudicio an impetu incipiat, id est utrum sua sponte moveatur an quemadmodum pleraque, quae intra nos non insciis nobis oriuntur. debet autem in haec se demittere disputatio, ut ad illa quoque altiora possit exurgere.' III, 1: ‚Quod maxime desiderasti, Novate, nunc facere temptabimus, iram excidere animis aut certe refrenare et impetus eius inhibere.'

Bei einer solchen Selbständigkeit, mit der der Verfasser

[1] Im 2. Kap. seiner praefatio zum Teubnertext (1914) S. 13—21.
[2] Im Hermes 29, S. 321 ff.

der antiken Tradition im einzelnen wie im allgemeinen gegenübersteht, entfällt zum mindesten für diese Basiliuspredigt die Möglichkeit, nach der Analogie Gregors von Nyssa „in der Popularphilosophie oder auch in rhetorischen Schulübungen die Quelle zu suchen, aus denen der christliche Bischof dergleichen Themata genommen hat[1]". Sondern wegen der ständigen Anspielungen auf den Sonderfall und der lückenlosen und klaren Durchführung der christlichen Form der Problemstellung muß die Erklärung dafür, daß Basilius in so erheblichem Umfange antike Motive verwendet, auf anderem Wege gesucht werden.

c) Der Hauptgrund wider die literarische Kontinuität.

Es ist aber auch verfehlt, an dieser Stelle auf die Kontinuität der literarischen Erzeugung zu verweisen; denn dieser Gesichtspunkt besitzt erst für die Epoche Durchschlagskraft, wo das Mißtrauen der Strenggläubigen gegen die profane Bildung bereits geschwunden war, welche noch zu der Zeit, als Gregor von Nazianz seinem toten Freunde die Trauerrede hielt, „eine sehr große Zahl von Christen als eine hinterlistige und gefährliche und von Gott weit entfernende verabscheute[2]".

Als Basilius seine ersten Predigten hielt, lagen jedoch erhebliche Gründe vor, die dieses Mißtrauen sehr gerechtfertigt erscheinen lassen.

So heißt es in der Homilie auf den Dank gleich nach der

[1] Gronau, Poseidonios S. 291.

[2] Gregor von Nazianz, paneg. in Basilium Kap. 11, Migne 36, 508 f. bei Norden a. a. O. S. 677. — Norden meint zwar diese Kontinuität, die für die beiden anderen Kappadozier sichersteht, auch für Basilius postulieren zu sollen, weil schon Philon, Clemens und Origenes für die Pflege der weltlichen Wissenschaften eingetreten sind; doch trägt er dabei der Umstellung nicht Rechnung, die die hellenische Wissenschaft nach dem Siege des Christentums vorgenommen hatte. Gregors Worte sind infolgedessen weit ernsthafter gemeint, als er annimmt, und auf jeden Fall mehr als ein ‚topos'. Denn dann hätte er nicht mehr im einzelnen zu zeigen brauchen, daß die Einstellung jener „sehr großen Zahl von Christen" „ein böser Irrtum ist".

Verkündigung des Textes[1]: „*Was nun das Sichfreuen selbst heißt und worin sein Nutzen besteht und wie es möglich ist,*

[1] Migne 31, 217 C 5—220 D 2: Τί μὲν οὖν τὸ χαίρειν αὐτό, καὶ τί τὸ ἐξ αὐτοῦ ὠφέλιμον, καὶ πῶς δυνατὸν τὴν ἀδιάλειπτον προσευχὴν κατορθοῦν καὶ τὴν ἐπὶ πᾶσιν εὐχαριστίαν ἀποδιδόναι τῷ Θεῷ, ὡς δυνατὸν μικρὸν ὕστερον διηγησόμεθα. ἃ γε μὴν παρὰ τῶν ἐναντίων ἡμῖν ἀπαντᾷ διαβαλλόντων τὸ τῆς νομοθεσίας ἀδύνατον, ταῦτα προδιαλαβεῖν ἀναγκαῖον.

1. a) Τίς γάρ ἐστιν ἀρετή, φησί, νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν διαχύσει ψυχῆς φαιδρὸν καὶ γεγανωμένον διάγειν;

b) Πῶς δὲ καὶ δυνατὸν κατορθωθῆναι τοῦτο μυρίων περιισταμένων ἡμᾶς ἀβουλήτων κακῶν, ἀναγκαίαν τῇ ψυχῇ τὴν κατήφειαν ἐμποιούντων, ἐξ ὧν χαίρειν καὶ διευθυμεῖσθαι πλέον ἀδύνατον ἢ τὸν ἀποτηγανιζόμενον μὴ ἀλγεῖν καὶ τὸν κατακεντούμενον μὴ ὀδυνᾶσθαι;

2. Ἢ πού τις καὶ τῶν περιεστώτων ἡμᾶς ἐνταῦθα τὴν ἀσθένειαν ταύτην τῶν λογισμῶν ἀρρωστῶν προφασίζεται προφάσεις ἐν ἁμαρτίαις, ὃς διὰ τὸ περὶ τὴν τήρησιν τῶν ἐντολῶν ὀκνηρὸν τῷ νομοθέτῃ περιτρέπειν τὰς μέμψεις ἐπιχειρεῖ ὡς ἀδύνατα διορίζοντι. καί φησι·

a) Πῶς δυνατόν μοι πάντοτε χαίρειν τῶν αἰτιῶν τῆς χαρᾶς οὐκ ἐπ' ἐμοὶ κειμένων;

Ἔξωθεν γάρ ἐστι τὰ ποιητικὰ τοῦ χαίρειν καὶ οὐκ ἐν ἡμῖν ἀποκείμενα· φίλου παρουσία, γονέων χρονία συντυχία, χρημάτων εὑρέσεις, τιμαὶ παρὰ τῶν ἀνθρώπων, πρὸς ὑγείαν ἐκ χαλεπῆς ἀρρωστίας ἀποκατάστασις, ἡ λοιπὴ τοῦ βίου εὐημερία· οἶκος εὐθηνῶν διά πάντων, τράπεζα πλήθουσα, κοινωνοὶ τῆς εὐφροσύνης οἱ ἐπιτήδειοι, ἀκούσματα καὶ θεάματα ἡδονὴν φέροντα, ὑγεία τῶν οἰκειοτάτων, καὶ ἡ λοιπὴ αὐτοῖς τοῦ βίου εὔροια. λυπηρὰ γὰρ οὐ τὰ ἡμῖν προσπίπτοντα μόνον τῶν ἀλγεινῶν, ἀλλὰ καὶ τὰ φίλους καὶ συγγενεῖς ἀνιῶντα, ὥστε ἐκ πάντων τούτων ἀνάγκη ἀθροίζεσθαι τὸ περιχαρὲς καὶ εὔθυμον τῆς ψυχῆς. καὶ πρὸς τούτοις, ὅταν ὁρᾶν ὑπάρχῃ ἐχθρῶν καταπτώσεις, ἐπιβούλων πληγάς, εὐεργετῶν ἀμοιβάς, καὶ ἁπαξαπλῶς, ἐὰν μήτε παρόν τι τῶν δυσκόλων μήτε προσδοκώμενον ὅλως τὴν ζωὴν ἡμῶν ἐπιταράσσῃ, τότε δυνατὸν ἐγγίνεσθαι τῇ ψυχῇ τὴν χαράν.

Πῶς οὖν πρόσταγμα ἡμῖν δέδοται τὸ μὴ ἐκ προαιρέσεως κατορθούμενον, ἀλλ' ἐπακολούθημα ἑτέρων προηγουμένων ὑπάρχον;

b) Πῶς δὲ καὶ ἀδιαλείπτως προσεύξομαι, τῶν τοῦ σώματος χρειῶν ἀναγκαίως τὴν ἔννοιαν τῆς ψυχῆς περιστρεφουσῶν πρὸς ἑαυτὰς, ἀδυνάτου ὄντος κατὰ ταὐτὸν πρὸς δύο μερίμνας τὴν διάνοιαν κατατέμνεσθαι;

c) Ἀλλὰ καὶ ἐν παντί μοι εὐχαριστεῖν διατέτακται. εὐχαριστήσω στρεβλούμενος, αἰκιζόμενος, ἐπὶ τροχοῦ κατατεινόμενος, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκοπτόμενος; εὐχαριστήσω τυπτόμενος τὴν ἄτιμον πληγὴν παρὰ τοῦ μισοῦντος; πηγνύμενος ὑπὸ τοῦ κρύους, λιμῷ καταγχόμενος, ἐπὶ τοῦ ξύλου δεδεμένος, ἀτεκνωθεὶς ἀθρόως, ἢ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτῆς ἐστερημένος; ἐκ ναυαγίων ἐξαίφνης ἐκπεσὼν εὐπορίας, πειραταῖς κατὰ θάλασσαν ἢ λῃσταῖς κατ' ἤπειρον περιτυχών; τραύματα ἔχων, συκοφαντούμενος, ἀλητεύων, τὸ δεσμωτήριον οἰκῶν;

dem unablässigen Beten gerecht zu werden und Gott für alles den schuldigen Dank abzustatten, werden wir, so gut wir können, ein wenig später vorführen; indessen was uns von unsern Widersachern begegnet, die verleumderischerweise die Undurchführbarkeit unserer Gesetzgebung behaupten, das tut not, zuvor einmal vorzunehmen.

1. Denn, heißt es,

a) welchen sittlichen Wert hat es, Tag und Nacht in seelischer Zerstreuung vergnügt und ohne Sorgenfalten dahinzuleben?

b) Wie ist es aber auch möglich, diesem Gebote richtig zu entsprechen, wo uns doch unzählige Übel umgeben, die außerhalb unseres Willens liegen, aber notwendigerweise Niedergeschlagenheit für unsere Seele mit sich bringen, infolge deren sich zu freuen und fröhlich zu sein noch mehr unmöglich ist als daß keinen Schmerz verspürt, wer auf dem Rost gebraten wird, und nicht jammert, wem ein Eisen durch den Körper gebohrt wird?

2. Am Ende leidet gar auch einer von denen, die hier um uns herumstehen, an dieser Gedankenschwäche und braucht sündhafterweise Ausreden über Ausreden, der die Vorwürfe auf den Gesetzgeber abzuschieben versucht, als ob er Unmögliches vorschriebe, und das doch nur tut, weil die Ausübung der Gebote unbequem ist. Und er sagt:

a) Wie sollte es mir möglich sein, mich allzeit zu freuen, wo doch die Anlässe zur Freude nicht bei mir liegen?

Denn von außen kommt, was die Freude bewirkt, und ist nicht in uns befindlich: Besuch eines Freundes, langes Beisammensein mit den Eltern, Funde von Geld, Ehren von den Leuten, Wiedergenesung aus schwerer Krankheit und was sonst noch das Leben angenehm macht: wenn das Haus in allen Stücken gedeiht, wenn der Tisch voll ist, wenn die Angehörigen am Wohlstand teilnehmen, wenn Auge und Ohr in Freude genießen können, wenn die Anverwandten gesund sind und ihnen

Ταῦτα καὶ ἔτι πλείω τούτων κατηγοροῦντες τοῦ νομοθέτου συνείρουσιν, ἀπολογίαν τῶν ἁμαρτημάτων ἑαυτοῖς εὑτρεπίζειν ἡγούμενοι τὴν ἐπὶ τοῖς διατεταγμένοις ἡμῖν ὡς ἀδυνάτοις διαβολήν.

auch sonst das Leben wohl verläuft. Denn Leid bringt nicht allein, was uns an Schmerzlichem begegnet, sondern auch, was Freude und Verwandte quält, so daß aus allem diesem zusammengetragen werden muß, was die Seele fröhlich und guter Laune macht. Und außerdem, wenn wir sehen dürfen, wie Widersacher stürzen, Ränkeschmiede geschlagen, Wohltäter belohnt werden, und kurz und gut, wenn weder ein Ärgernis vorliegt noch überhaupt zu erwarten steht, das unser Leben stört, dann ist es möglich, daß die Freude in unsere Seele einkehrt.

In welchem Sinne ist uns also jenes Wort als Gebot gegeben, dessen Erfüllung nicht aus einem Vorsatze erwächst, sondern als Folge anderer Vorbedingungen eintritt?

b) Wie aber werde ich auch unablässig beten, wo doch die körperlichen Bedürfnisse notwendigerweise die Aufmerksamkeit unserer Seele auf sich ziehen, jedoch unmöglich ist, daß sich die Denkkraft so spaltet, daß sie sich gleichzeitig um zwei Aufgaben sorgt?

c) Aber es ist mir auch in allem Dank zu sagen auferlegt. Werde ich Dank dafür sagen, wenn mir die Glieder gereckt werden, wenn ich zerschlagen, aufs Rad geflochten, des Augenlichtes beraubt werde? Werde ich Dank dafür sagen, wenn mir der Faustschlag des haßerfüllten Feindes die Ehre raubt? wenn ich vor Frost erstarre, vom Hunger gewürgt, auf das Holz gebunden werde, alle Kinder auf einmal verliere oder die Gattin gar noch dazu? wenn ich durch Schiffbrüche plötzlich zum armen Manne werde, Piraten zur See oder Räubern zu Lande in die Hände falle? wenn ich Wunden erhalte, verleumdet werde, landflüchtig gehe, im Gefängnis sitze?

Das und noch mehr derlei bringen sie zu Lasten des Gesetzgebers zuhauf und meinen sich eine Ausrede für ihre Sünden zu verschaffen durch die verleumderische Behauptung, was uns geboten ist, sei nicht zu leisten.“

Solche Stellen haben bei dem ausgedehnten Einflusse des Basilius gewiß dazu beigetragen, daß der antike Brauch, sich einen fingierten Gegner zu setzen, auch bei den christlichen Predigern Eingang fand; aber die „Widersacher“, die in dieser Homilie vorgenommen werden, haben Fleisch

und Blut[1]. Denn nicht weniger als dreimal wiederholt der Verfasser, daß es Ausreden von Widersachern sind, was er vorträgt, das zweite Mal sogar mit der direkten Apostrophierung: „Am Ende leidet gar auch einer von denen, die hier um uns herumstehen, an dieser Gedankenschwäche". Ferner nimmt er zu dieser Gesinnung ausdrücklich Stellung, indem er sie eine Verleumdung nennt und behauptet, diese Leute brächten ihre Ausreden lediglich deshalb vor, um ihre Bequemlichkeit zu verdecken. Vor allem wird es aber dadurch bewiesen, daß Basilius auf ihre Widerlegung zwei volle Predigttage verwendet; denn das Thema wird in der Predigt auf Julitta fortgesetzt.

Außerdem handelt es sich in den Fällen, wo ein fingierter Gegner eingeführt wird, immer nur um Einzelgedanken, die den Fluß der eigenen Darlegungen vorwärts bringen sollen; aber selbst in einem solchen Falle wird die Vermutung einer Fiktion schon hinfällig, wenn sich eine Folge derartiger Einzelzitate zu einem geschlossenen Gesamtbilde zusammenstellen läßt. Hier wird dagegen schon von vornherein ein geschlossener Gedankenkomplex vorgeführt, zu dem noch nicht einmal das Thema rekonstruiert zu werden braucht. Denn auch das gibt Basilius selber an: die „Widersacher" behaupten, daß „die christliche Gesetzgebung undurchführbar" sei[2].

Für die Aufgabe, sie in ihrer Eigenart zu erfassen, muß jedoch auch noch die andere Stelle aus dieser Predigt herangezogen werden, an der die „Widersacher" zu Worte kommen. Sie lautet[3]:

---

[1] Diese Tatsache ist nicht beachtet worden von Pohlenz, Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1904, S. 72 ff.

[2] τὸ τῆς νομοθεσίας ἀδύνατον: Ende des ersten Absatzes.

[3] Migne 31, 225 B 2—C 3:

3. a) Ἀλλ' ἐδάκρυσε καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ Λαζάρῳ, ἐδάκρυσε καὶ ἐπὶ Ἰερουσαλήμ, καὶ μακαρίζει δὲ τοὺς πενθοῦντας καὶ πάλιν τοὺς κλαίοντας.

b) Καὶ πῶς σύμφωνα ταῦτα, φασί, τῷ πάντοτε χαίρετε;

Οὐδὲ γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν δάκρυόν τε καὶ χαρὰ τὴν γένεσιν ἔχουσι· τὸ μὲν γὰρ οἷον ἐκ πληγῆς τινος τῆς προσβολῆς τοῦ ἀβουλήτου τὴν ψυχὴν τύπτοντος καὶ συστέλλοντος, καταθλιβομένου τοῦ περικαρδίου

3. *a) „Aber Tränen vergoß sogar der Herr über Lazarus und vergoß Tränen auch über Jerusalem. Und selig spricht er, die da Leid tragen, und andern Ortes, die da klagen.*

b) Und wie, sagen sie[1]*, stimmt das zu dem Worte: ‚Freut euch allezeit'?*

Denn es sind nicht dieselben Ausgangspunkte, aus denen eine Träne und eine Freude entspringen. Denn die Träne pflegt erzeugt zu werden, wenn gleichsam wie durch einen Schlag der Stoß des Unerwarteten die Seele trifft und zusammenpreßt, indem der um das Herz gelagerte Atem zerquetscht wird; aber die Freude ist gleichsam ein Aufhüpfen der Seele, die jubelt über das, was ins Bewußtsein tritt.

Daher sind auch die körperlichen Merkmale verschieden. Denn bei den Leidbedrückten ist das, was wir die Masse des Körpers nennen, gelb und grau und kalt; bei den Fröhlichen drückt sich ihr Zustand auch am Körper aus, indem er aufblüht und rot anläuft, beinahe, als wenn die Seele spränge und von der Freude nach außen gestoßen würde."

Wie Basilius selber bezeugt[2], geben diese drei Stücke zwar die Ausführungen seiner Widersacher nicht vollständig wieder, gestatten aber doch eine Vorstellung von der Eigenart ihrer Auffassungen.

Aus der Fragestellung des 1. Stückes ergibt sich, daß sie von einem Gebote erstens verlangen, daß es sittliche Werte hervorbringe, und zweitens, daß es durchführbar sei: 1 a) und b).

Die Fragen des 2. Stückes befassen sich des näheren mit der zweiten dieser Forderungen und legen ihren Maß-

---

πνεύματος, ἀποτίκτεσθαι πέφυκεν· ἡ δὲ χαρὰ οἷον σκίρτημά τί ἐστι τῆς ψυχῆς ἐπαγαλλομένης τοῖς κατὰ γνώμην.

Ὅθεν καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα συμπτώματα διενήνοχε· τοῖς μὲν γὰρ λυπουμένοις ὕπωχρος καὶ πελιδνὸς καὶ κατεψυγμένος ὁ ὄγκος· τοῖς δὲ φαιδρυνομένοις ἐξανθοῦσα καὶ ὑπέρυθρος ἡ τοῦ σώματος ἕξις, μονονουχὶ πηδώσης τῆς ψυχῆς καὶ προωθουμένης ὑφ' ἡδονῆς εἰς τὸ ἔξω.

[1] Erst der zweite Satz wird also ausdrücklich als Zitat bezeichnet; jedoch muß der vorhergehende um des Zusammenhangs willen dazu gehören. Noch weiter zurückzugreifen verbietet das „Aber" zu Anfang.

[2] Im Abschlußsatze von 2. heißt es: „Das und noch mehr derlei bringen sie zuhauf".

stab der Reihe nach an die drei Einzelvorschriften des Textes an.

Dabei ist, wohl mit Rücksicht auf das Sonderthema des ersten Tags: „Freut euch allezeit", die erste Gruppe (2 a) am ausführlichsten gehalten. Hier sind die Unmöglichkeitsbeweise selbst — sie stehen in dem mit „denn" eingeleiteten Absatze — nach dem Dreisphärenmotiv[1] geordnet: Wir — das Unsrige — was uns umgibt. Denn die zuerst genannten Argumente: „Besuch eines Freundes, langes Beisammensein mit den Eltern, Funde von Geld, Ehren von den Leuten, Wiedergenesung aus schwerer Krankheit" haben sämtlich den Punkt gemeinsam, daß sie der Wir-sphäre angehören; die zuletzt gebrachten Argumente gehören dagegen zur Umgebungssphäre: „Wenn wir sehen dürfen, wie Widersacher stürzen, Ränkeschmiede geschlagen, Wohltäter belohnt werden"; für das Dazwischenliegende aber macht Basilius ausdrücklich darauf aufmerksam, daß zwischen der Wir-sphäre und der des Unsrigen in diesem Falle kein Unterschied bestehe. Doch ist der Zusammenhang dadurch unklar geworden, daß außerdem noch die eine Seite eines zweiten Gegensatzes hineinverwoben ist: Freud und Leid. Denn die in der Mitte angeführten Dinge: „wenn das Haus in allen Stücken gedeiht, wenn der Tisch voll ist, wenn die Angehörigen am Wohlstand teilnehmen, wenn Auge und Ohr in Freude genießen können, wenn die Anverwandten gesund sind und ihnen auch sonst das Leben wohl verläuft", werden erst dadurch verständlich, daß man sie als Umkehrung des „Leidbringenden"[2] nimmt: häusliches Mißgeschick, Mangel am täglichen Brot für sich und die Familie, Fehler der Sinnesorgane, Krankheit und andere Nöte der Anverwandten. Ob diese Vermengung der Gedanken den Widersachern selber oder nur der Knappheit in Rechnung zu setzen ist, mit der sie Basilius zitiert, läßt sich nicht ausmachen; doch genügt das bisherige zum Beweise dafür, daß

[1] Dies Motiv ist auch in der Homilie Hab acht auf dich verwandt, unten S. 155 ff.

[2] Daher erscheint mitten unter der Aufzählung des Erfreulichen die Wendung von dem, was Leid bringt.

in dieser Gruppe Material aus der stoischen Affektenlehre verwertet ist[1].

Die zweite, die b-Gruppe, ist wesentlich kürzer; hier ist ein Punkt aus der stoischen Psychologie ausgebeutet worden: die Frage des Zusammenhangs der Seele mit dem Körper.

Die dritte, die c-Gruppe, hat die Auseinandersetzungen über die stoische Lehre von der Ataraxie herangezogen. Denn ihre Aufzählung läßt sich in folgende fünf Glieder zerlegen: 1. „wenn mir die Glieder gereckt werden, wenn ich zerschlagen, aufs Rad geflochten, des Augenlichtes beraubt werde" — in diesen Fällen ist die Ataraxie unmöglich[2]. 2. „wenn mir der Faustschlag des haßerfüllten Feindes die Ehre raubt" — dabei ist sie unsittlich[3]. 3. „wenn ich vor Frost erstarre, von Hunger gewürgt, auf das Holz gebunden werde, alle Kinder auf einmal verliere oder gar die Gattin noch dazu" — dabei ist sie unglaublich[4]. 4. „wenn ich durch Schiffbrüche plötzlich zum armen Manne werde, Piraten zur See oder Räubern zu Lande in die Hände falle" — dabei ist sie unwahrscheinlich. 5. „wenn ich Wunden erhalte, verleumdet werde, landflüchtig gehe, im Gefängnis sitze" — dabei ist sie unsicher.

Allen drei Gruppen des 2. Stückes ist also gemeinsam, daß sie die Frage der Durchführbarkeit des Gebotes von der philosophischen Seite aus in Angriff nehmen. Dabei diente als Maßstab, ob es mit den Erkenntnissen der denkenden Vernunft übereinstimmt.

Das 3. Stück ist insofern von ganz besonderer Art, als es zur Widerlegung Geschichten und Sprüche aus der Bibel selber aufruft, die diesem Gebote widersprechen (3a). Ihre Durchschlagskraft versucht es dadurch zu stärken, daß der wissen-

---

[1] Die neueste Darstellung der antiken Philosophie mit vorzüglichem Literaturnachweis gibt Praechter in der Neubearbeitung von Überwegs Grundriß der Philosophie, Erster Teil, 12. Auflage, Berlin 1926.

[2] Vgl. dazu Stück 1 b oben S. 66.

[3] Das ist das Problem des ersten Abschnitts im zweiten Hauptteil der Predigt wider die Zürnenden, s. unten S. 73 ff.

[4] Die Motive sind nämlich eine Übersteigerung stoischer Beispiele, und ebenso auch die vierte Gruppe.

schaftlich-exakte Nachweis für diesen Widerspruch hinzugefügt wird (3 b). Denn Form und Ausdrucksweise der b-Gruppe deuten darauf, daß sie nicht der philosophischen, sondern ebenso wie der erste Abschnitt des ersten Hauptteils der medizinischen Betrachtungsweise entnommen ist.

Aus dieser Analyse ist demnach folgendes zu entnehmen: Die Widersacher sind trotz des stoischen Einschlages ihrer Darlegungen weder Fortsetzer einer der antiken Philosophenschulen, weil dann die biblischen Geschichten für sie keine Überzeugungskraft besäßen; noch versuchen sie eines dieser Systeme in das Christentum einzuführen, weil dann doch wenigstens einer von deren typischen Gedanken auch positiv herausgearbeitet sein müßte; sondern sie laufen Sturm gegen die buchstäbliche Auslegung des Wortes: „Freuet euch allezeit, betet ohne Unterlaß, danksaget bei allem". Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, daß Basilius in seiner Widerlegung darauf ausgeht, den wörtlichen Sinn des Textes zu rechtfertigen. Die Widersacher sind also gleichfalls Christen; denn nur diese brachten einer solchen Frage ihre Teilnahme entgegen. Das ist auch der Grund, weshalb ihnen das Zeugnis der Bibel maßgebend ist. Wenn sie sich aber außerdem noch die Ergebnisse der hellenischen Wissenschaft zunutze machten, so liegt das an der allgemeinen Einstellung dieser Kreise, deren erster Vertreter Arius gewesen war. Sie rechneten auch wohl damit, durch ihre Berufung auf die große Tradition der griechischen Wissenschaft die Hochachtung, die dieser alle Schichten der Bevölkerung entgegenbrachten, für ihre Auffassung einfangen zu können. Aus diesem Grunde machte es ihnen gar nichts aus, wenn sie die traditionellen Gedankengänge unter eine so völlig veränderte Beleuchtung rückten, daß ihre Ausführungen für die Kenntnis der älteren griechischen Philosophie nur mit größter Vorsicht heranzuziehen sind.

Jedoch war ihr Zusammenhang mit dem Alten immerhin so eng, daß es leicht verständlich ist, wenn sich der „ernsten[1]" Christen Abscheu vor allem bemächtigte, was nach hellenischem Geiste schmeckte. Auch Basilius hatte gerade aus

[1] Basilius nennt sie 221 B 4 in derselben Predigt σπουδαῖοι.

diesem Grunde jene großen Widerstände zu verspüren, von denen die kirchliche Überlieferung berichtet, so daß es ausgeschlossen erscheint, daß er sich hätte erlauben dürfen, etwas aus dem Grunde zu übernehmen, weil es „typisch" gewesen wäre[1].

In einer Hinsicht kommt dieser Stelle aus der Homilie über den Dank für den zweiten Hauptteil der vorliegenden Predigt noch eine besondere Bedeutung zu. Der Unmöglichkeitsbeweis der Widersacher baut sich nämlich auf folgenden drei Gesichtspunkten auf, die über den Wert einer sittlichen Vorschrift entscheiden: 1. muß das Gebot sittliche Werte schaffen, 2. muß es mit den Anforderungen der denkenden Vernunft übereinstimmen, 3. muß es sich an Beispielen aus dem Leben belegen lassen[2]. Die Formel ist zwar sicherlich griechisch, aber zu farblos, als daß sie einer bestimmten Schule zugewiesen werden könnte. Gerade deshalb aber war sie für polemische Zwecke besonders geeignet.

II. Zweiter Hauptteil.

„Von seinem ersten Anfang an wollen wir das Böse anhalten, nachdem wir den Zorn mit jedem Hilfsmittel aus unsern Seelen herausgeholt haben[3]."

A. Die einzelnen Abschnitte.

a) Erster Abschnitt.

Nachdem der erste Hauptteil in der Kette[4] eindrucksvoll ausgeklungen war, wirkt es als Fanfare, wenn der zweite Hauptteil mit den Worten anhebt[5]:

[1] Darin liegt eben der Unterschied des Basilius gegenüber den beiden andern Kappadoziern, daß diese daran anknüpfen konnten, was Basilius geschaffen hatte, während er selber erst das Eis hatte brechen müssen.

[2] Der erste Gesichtspunkt ergibt sich aus Stück 1 a, der zweite aus 2, der dritte aus 3.

[3] Der griechische Wortlaut steht zu Anfang des ersten Abschnittes, s. Anm. 5.

[4] S. den Schluß des vierten Abschnitts S. 59 oben.

[5] 360 A 3—B 13: Ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς τὸ κακὸν ἐπίσχωμεν, τὴν ὀργὴν πάσῃ μηχανῇ τῶν ψυχῶν ἐξελόντες.

„Von seinem ersten Anfang an wollen wir das Böse anhalten, nachdem wir den Zorn mit jedem Hilfsmittel aus unsern Seelen herausgeholt haben.“

In seiner Tendenz stimmt dieser Satz zwar mit der stoischen Anschauung überein, indem er die völlige Beseitigung des Zornes empfiehlt; jedoch besteht in der Beziehung ein Unterschied, daß Basilius zwischen dem Bösen und dem Zorn trennt, die Stoiker aber in dem Zorn gerade das Böse erblicken.

Dieser Unterschied tritt im folgenden noch schärfer hervor:

1. *„Auf diese Weise nämlich könnten wir es fertig bringen, die meisten der Übel, wie mit einer Art Wurzel und Ursprung, mit dieser Leidenschaft zusammen herauszuschneiden.*

Er schmähte — du aber preise; er schlug — du aber halte still; er speit dich an und achtet dich für nichts — du aber lerne von dir denken, daß du aus Erde entstanden bist und zu Erde wieder vergehen wirst.

Denn wer sich an solchen Worten vorher in Zucht genommen hat, der wird finden, daß jeder Schimpf noch hinter der Wahrheit zurückbleibt.

---

1. Οὕτω γὰρ ἂν δυνηθείημεν τὰ πλεῖστα τῶν κακῶν ὥσπερ ῥίζῃ τινὶ καὶ ἀρχῇ τῷ πάθει τούτῳ συνεκτεμεῖν.

Ἐλοιδόρησε — σὺ δὲ εὐλόγησον· ἐτύπτησε — σὺ δὲ ὑπόμεινον· διαπτύει καὶ τὸ μηδὲν ἡγεῖταί σε — σὺ δὲ ἔννοιαν λάβε σεαυτοῦ, ὅτι ἐκ γῆς ὑφέστηκας καὶ εἰς γῆν πάλιν ἀναλυθήσῃ.

Ὁ γὰρ τούτοις τοῖς λόγοις ἑαυτὸν προκατασχὼν πᾶσαν ἀτιμίαν ἐλάττονα εὑρήσει τῆς ἀληθείας.

2. Οὕτω γὰρ καὶ τῷ ἐχθρῷ ἀμήχανον. κατασκευάσεις τὴν ἄμυναν, ἄτρωτον σεαυτὸν ταῖς λοιδορίαις δεικνύς, καὶ σεαυτῷ μέγαν τῆς ὑπομονῆς προξενήσεις τὸν στέφανον, τὴν ἑτέρου μανίαν ἀφορμὴν οἰκείας φιλοσοφίας ποιούμενος, ὥστε, ἂν ἐμοὶ πείθῃ, καὶ ἐπιδαψιλεύσῃ τῶν ὕβρεων.

Ἄφανῆ σε εἶπε καὶ ἄδοξον καὶ μηδένα μηδαμόθεν — σὺ δὲ γῆν εἰπὲ καὶ σποδὸν σεαυτόν· οὐκ εἶ σεμνότερος τοῦ πατρὸς ἡμῶν Αβραάμ, ὃς ἑαυτὸν ταῦτα ἀπεκάλει. ἀμαθῆ καὶ πτωχὸν καὶ τοῦ μηδενὸς ἄξιον — σὺ δὲ σκώληκα σεαυτὸν εἰπὲ καὶ ἀπὸ κοπρίας ἔχειν τὴν γένεσιν, τὰ τοῦ Δαβὶδ λέγων ῥήματα. τούτοις πρόσθες καὶ τὸ τοῦ Μωυσέως καλόν· ἐκεῖνος ὑπὸ Ἀαρὼν καὶ Μαρίας λοιδορηθεὶς οὐ κατενέτυχε τῷ Θεῷ, ἀλλὰ προσηύχετο ὑπὲρ αὐτῶν.

Τίνων βούλει μαθητὴς εἶναι μᾶλλον, τῶν θεοφιλῶν καὶ μακαρίων ἀνδρῶν ἢ τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῆς πονηρίας πεπληρωμένων;

2. *Auf diese Weise nämlich wirst du sowohl für deinen Feind die Gegenwehr zu einer Unmöglichkeit gestalten, indem du zeigst, daß dich seine Schmähungen nicht verwunden können, als auch für dich selbst den großen Kranz der Geduld verdienen, indem du den Wahnsinn des andern zum Ansporn nimmst, selbst Philosoph zu sein, so daß du, wenn du auf mich hörst, zu seinen Maßlosigkeiten sogar noch ein übriges tust.*

Er nannte dich ‚unscheinbar' und ‚unbekannt' und ‚einen Niemand aus Nirgendland' — du aber nenne dich Erde und Asche; du bist nicht ehrwürdiger als unser Vater Abraham, der sich so benannte. ‚Unwissend' nannte er dich und ‚Bettler' und ‚nichtswürdig' — du aber sage, du seist ein Wurm und habest vom Miste deinen Ursprung, indem du mit Davids Worten redest. Dem füge auch noch die schöne Tat des Mose hinzu: als jener von Aaron und Mirjam geschmäht wurde, führte er darüber keine Klage bei Gott, sondern betete für sie.

Wessen Schüler willst du lieber sein, der gottgeliebten und seligen Männer oder derer, die voll sind vom Geiste der Bosheit?"

Die Anapher: „auf diese Weise nämlich" zerlegt den Abschnitt in zwei ganz gleichartig gebaute Stücke: an jedes ihrer beiden Glieder fügt sich eine Antithesenreihe an, die mit einem begründenden Nachsatze[1] abgeschlossen wird.

Die erste Antithesenreihe rät, Ausschreitungen des Gegners nicht zu beachten, die zweite, sie sogar zu übersteigern, damit die Betätigung als Philosoph noch vollständiger werde, aber auch die Befolgung des göttlichen Gebotes. Denn beide Gedankengänge vereinigen sich in dem Ziel, die Werte herauszuarbeiten, die ein Verhalten in sich birgt, das dem in Matth. 5, 38 ff.[2] gebotenen Verzicht auf die Vergeltung immer näherkommt. Daraus erklärt sich der erste Teil der Doppelfrage am Ende: „Wessen Schüler willst du lieber sein, der gottgeliebten und seligen Männer oder derer, die voll sind vom Geiste der Bosheit?" Aber auch ihr zweiter Teil enthält eine Anspielung; doch wird das erst am Schlusse dieses Hauptteils deutlich werden.

[1] Die rhetorische Frage hat ja auch den Sinn: „Denn du willst ja doch lieber ein Schüler der Heiligen als der Bösen sein."

[2] Die Stelle ist oben S. 62 wörtlich angeführt.

Die Vordersätze der beiden Antithesenreihen wiederholen dem Sinne nach genau, was Basilius den Gegner schon im vierten Abschnitt des ersten Hauptteils hatte tun lassen. Das tritt besonders auffallend in der zweiten Reihe hervor; denn trotzdem sie nur zweigliedrig ist, wiederholt sie doch die drei Vorwürfe aus der andern Stelle[1]. In der ersten Reihe ist die allgemeinere Wendung: „Er vergaß sich im Grimm" in die beiden Stufen zerlegt: „Er schmähte" und „Er schlug". Eigentümlich ist an dieser Stelle, daß das neue Moment: „Er speit dich an und achtet dich für nichts" nicht mehr im Aorist, sondern im Präsens gegeben ist. Alles, was hier genannt wird, ist zwar typisch; es wird aber nicht der Berechtigung entbehren, dem Typischen auch an dieser Stelle einen individuellen Sinn unterzulegen, da aus dem ersten Hauptteil hervorgeht, daß sich der Sonderfall in der Tat so abgespielt hat, wie die erste Antithesenreihe es darstellt — daß nämlich aus dem Streit in Worten Tätlichkeiten wurden — und ferner die eifrigsten Anhänger des Christentums gerade aus den niederen Schichten rekrutierten, Beschimpfungen dieser Art also durchaus nicht lediglich als typisch gewertet zu werden brauchen. Die Argumentation selbst gewinnt dadurch, daß sie auf die besondere Lage bezogen werden kann, natürlich wesentlich an innerm Wert.

b) Zweiter Abschnitt.

Der zweite Abschnitt lautet[2]:

„*Wenn sich in dir die Versuchung geregt hat, zu schmähen, so glaube, du wirst vor die Entscheidung gestellt, ob du durch*

[1] Dort hatte der erste gelautet: „Dunkelmann und von dunkler Herkunft", der zweite: „armer Mann", der dritte: „ungebildeter Kerl", s. oben S. 59.

[2] 360 B 14—361 C 5: "Οταν σοι κινηθῇ τῆς λοιδορίας πειρασμός, νόμιζε κρίνεσθαι σεαυτόν, πότερον διὰ τῆς μακροθυμίας προσχωρεῖς τῷ Θεῷ ἢ διὰ τῆς ὀργῆς ἀποτρέχεις πρὸς τὸν ἀντίδικον.

1. α) Δὸς καιρὸν τοῖς λογισμοῖς σεαυτοῦ τὴν ἀγαθὴν ἐκλέξασθαι μερίδα. ἢ γὰρ ὠφέλησάς τι κἀκεῖνον τῷ ὑποδείγματι τῆς πραότητος ἢ χαλεπώτερον ἠμύνω διὰ τῆς ὑπεροψίας.

Τί γὰρ ἂν γένοιτο ὀδυνηρότερον τῷ ἐχθρῷ ἢ τὸν ἐχθρὸν ἑαυτοῦ ὁρᾶν

deine Langmut Gott näherkommst oder durch deinen Zorn zu dem Widersacher entläufst.

1. α) *Gib deinen Gedanken Gelegenheit, das gute Teil zu erwählen. Denn entweder brachtest du auch jenem durch das Vorbild deiner Sanftmut Nutzen oder leistetest durch deine Verachtung noch härtere Gegenwehr.*

ὕβρεων ὑψηλότερον; μὴ καταβάλῃς σεαυτοῦ τὴν γνώμην μηδὲ ἀνάσχῃ γενέσθαι ἐφικτὸς τοῖς ὑβρίζουσιν.

β) Ἔασον αὐτὸν ἄπρακτά σου καθυλακτεῖν· ἐφ' ἑαυτῷ διαρρηγνύσθω. ὥσπερ γὰρ ὁ τύπτων τὸν μὴ ἀλγοῦντα ἑαυτὸν τιμωρεῖται — οὔτε γὰρ τὸν ἐχθρὸν ἠμύνατο καὶ τὸν θυμὸν οὐκ ἀνέπαυσεν — οὕτως ὁ τὸν ἀλοιδόρητον ὀνειδίζων παραμυθίαν εὑρεῖν τοῦ πάθους οὐ δύναται. τοὐναντίον μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, καὶ διαπρίεται.

Εὐθὺς γὰρ ἐκ τῶν παρόντων οἷα ἑκάτερος ὑμῶν προσαγορεύεται; ὁ μὲν λοίδορος — σὺ δὲ μεγαλόψυχος· ὁ μὲν ὀργίλος καὶ χαλεπός — σὺ δὲ μακρόθυμος καὶ πρᾶος· ὁ μὲν μεταγνώσεται ἐφ' οἷς ἐφθέγξατο — σὺ δὲ οὐδέποτε μεταμελήσῃ τῆς ἀρετῆς. τί δεῖ τὰ πολλὰ λέγειν; τῷ μὲν ἀπέκλεισε τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἡ λοιδορία· λοίδοροι γὰρ βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι — σοὶ δὲ ἡτοίμασε τὴν βασιλείαν ἡ σιωπή· ὁ γὰρ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.

2. Ἀμυνόμενος δὲ καὶ εἰς ἴσον ἀντικαθιστάμενος τῷ λοιδόρῳ, τί καὶ ἀπολογήσῃ;

α) Ὅτι παρώξυνε κατάρξας; καὶ ποίας τοῦτο συγγνώμης ἄξιον;

Οὐδὲ γὰρ ὁ πόρνος ἐπὶ τὴν ἑταίραν τὴν αἰτίαν μετατιθεὶς ὡς πρὸς τὴν ἁμαρτίαν διερεθίσασαν ἧττον τῆς κατακρίσεως ἀξιοῦται· οὔτε στέφανοι χωρὶς ἀνταγωνιστῶν, οὔτε πτώματα χωρὶς ἀντιπάλων. ἄκουε τοῦ Δαβὶδ λέγοντος· ἐν τῷ συστῆναι τὸν ἁμαρτωλὸν ἐναντίον μου οὐχὶ παρωξύνθην οὐδὲ ἠμυνάμην, ἀλλ' ἐκωφώθην καὶ ἐταπεινώθην καὶ ἐσίγησα ἐξ ἀγαθῶν — σὺ δὲ παροξύνῃ μὲν ὡς ἐπὶ φαύλῃ τῇ λοιδορίᾳ, μιμῇ δὲ πάλιν ὡς ἀγαθόν. ἰδοὺ γάρ, ἔπαθες ἃ ἐγκαλεῖς.

β) Ἢ τὸ μὲν ἀλλότριον κακὸν ἐπιμελῶς καταβλέπεις, τὸ δὲ σεαυτοῦ αἰσχρὸν οὐδαμοῦ τιθεῖς; πονηρὸν ἡ ὕβρις; φεῦγε τὴν μίμησιν.

Οὐ γὰρ δὴ τὸ ἕτερον κατάρξαι ἱκανὸν εἰς παραίτησιν. δικαιότερον μὲν οὖν, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, καὶ ἐπιτεῖναι τὴν ἀγανάκτησιν, διότι ὁ μὲν οὐκ εἶχε τὸ σωφρονίζον ὑπόδειγμα — σὺ δὲ βλέπων ἀσχημονοῦντα τὸν ὀργιζόμενον οὐκ ἐφυλάξω αὐτοῦ τὴν ὁμοίωσιν, ἀλλ' ἀγανακτεῖς καὶ χαλεπαίνεις καὶ ἀντοργίζῃ· καὶ γίνεται σοῦ τὸ πάθος ἀπολογία τοῦ προλαβόντος. αὐτοῖς γὰρ οἷς ποιεῖς κἀκεῖνον αἰτίας ἀφίης καὶ σεαυτὸν κατακρίνεις. εἰ μὲν γὰρ πονηρὸν ὁ θυμός, τί οὐκ ἐξέκλινας τὸ κακόν; εἰ δὲ συγγνώμης ἄξιον, τί χαλεπαίνεις τῷ θυμουμένῳ; ὥστε, εἰ δεύτερος ἦλθες πρὸς τὴν ἀντίδοσιν, οὐδέν σε τοῦτο ὀνήσει. οὐδὲ γὰρ ἐν τοῖς στεφανίταις ἀγῶσιν ὁ κατάρξας τῶν παλαισμάτων, ἀλλ' ὁ ὑπερβαλλόμενος στεφανοῦται. καὶ κατακρίνεται τοίνυν οὐχὶ μόνον ὁ καθηγησάμενος τοῦ δεινοῦ, ἀλλ' ὁ καὶ πονηρῷ ἡγεμόνι πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἐξακολουθήσας.

Denn was wäre wohl dem Feinde Schmerzlicheres zugestoßen als zu sehen, daß sein Feind höher steht als Beleidigungen? Setze dich nicht herunter in deiner eigenen Meinung und dulde nicht, daß die Hoffärtigen an dich herankommen.

β) *Laß ihn dich ruhig anbellen: an sich selbst soll er zerschellen. Denn wie derjenige sich selbst bestraft, der den Mann schlägt, der keinen Schmerz verspürt, — denn weder entledigte er sich seines Feindes, und seinen Groll stillte er auch nicht — ebenso vermag auch derjenige, der den Mann beschimpft, der sich nicht schmähen läßt, keine Linderung für seine Leidenschaft zu finden. Im Gegenteil also, wie ich schon sagte, er zerplatzt sogar.*

Denn wofür wird sogleich auf Grund des vorliegenden Tatbestandes ein jeder von euch beiden angesprochen? Der eine für einen Verleumder — du aber für hochherzig; der eine für einen Grimmbart und Griesgram — du aber für langmütig und gütig; der eine wird umlernen müssen, was er hinausschrie — du aber wirst deine Tugend nimmermehr bereuen. Was soll ich die vielen Worte machen: dem einen verschloß die Lästerung das Himmelreich; denn ‚Lästerer werden das Reich Gottes nicht ererben' — dir aber bereitete dein Schweigen das Reich; denn ‚wer bis ans Ende ausharrt, wird gerettet werden'.

2. *Wenn du dich aber rächst und dazu herablässest, dem Verleumder auf gleicher Stufe entgegenzutreten, womit willst du das auch rechtfertigen?*

α) *Daß er anfing dich zu reizen? Und wie soll die Verzeihung sein, die das verdient?*

Denn auch der Hurer, der seine Schuld auf die Dirne abwälzt, da sie ihn zu seiner Sünde aufgereizt habe, verdient seine Verurteilung nicht in geringerem Grade: es gibt weder Kränze ohne Gegner noch Niederlagen ohne Feinde. Höre, was David sagt: ‚Als der Sünder unter meine Augen trat', wurde ich nicht aufgeregt und bestrafte ihn auch nicht, sondern ‚da wurde ich stumm und verzagt und schwieg um des Guten willen' — du aber regst dich auf, da die Verleumdung schändlich sei, ahmst sie aber als gutes Vorbild nach: sieh, dir passierte ja, was du vor Gericht bringst.

β) *Oder betrachtest du das Böse, das der andere tut, mit Sorgfalt, achtest deine Schande aber für nichts? Etwas Arges ist die Beleidigung? Hüte dich, sie nachzumachen!*

Denn daß der andere angefangen habe, ist ja zur Entschuldigung ungeeignet. Er hätte also eine größere Berechtigung gehabt, wie ich mir sage, seinen Unwillen sogar zu erhöhen, weil der eine das Beispiel nicht vor sich hatte, das ihn zur Vernunft brachte — du aber sahst den Zürnenden seine Haltung verlieren und nahmst dich doch nicht davor in acht, ihm gleich zu werden, sondern bist unwillig und mißgestimmt und erwiderst den Zorn, und deine Leidenschaft wird eine Rechtfertigung für den ersteren. Denn gerade durch das, was du tust, entlässest du jenen aus der Schuld und bringst dich zur Verurteilung. Denn wenn der Zorn ‚etwas Arges' ist, warum lenktest du das Übel nicht ab? Wenn er aber ‚Verzeihung verdient', warum bist du auf den Ergrimmten mißgestimmt? Infolgedessen wird dich das nichts nützen, daß du als zweiter zum ‚Austausch[1]' schrittest. Denn in den Kämpfen um den Kranz wird nicht der bekränzt, der mit dem Ringen begann, sondern wer am weitesten wirft. Und verurteilt wird daher nicht nur der, welcher auf dem Wege ins Ärgernis die Führung übernommen hat, sondern auch, wer dem schlimmen Führer in die Sünde nachgefolgt ist."

Auf der einen Seite wird der Abschnitt dadurch in zwei Stücke zerlegt, daß im ersten Satze des zweiten Stückes (2.) das Thema wechselt: „Wenn du dich aber rächst und dazu herablässest, dem Verleumder auf gleicher Stufe entgegenzutreten"[2].

[1] „Ἀντίδοσις, Vermögenstausch, hieß eine attische Einrichtung, welche verhindern sollte, daß die Bürger ungerecht zu den Leiturgien herangezogen würden. Hierbei durfte der Besteuerte einen andern aufrufen, welcher zu der Leistung mehr verpflichtet sei. Der Aufgerufene hatte nun die Wahl, entweder die Leistung selbst zu übernehmen oder auf den Vermögenstausch einzugehen oder endlich die Entscheidung über die Verpflichtung zur Leistung dem Gericht zu überlassen. — Von wirklich vollzogenem Vermögenstausch, der mit den entwickelteren Kulturverhältnissen immer seltener werden mußte, finden sich nur noch Spuren". Thalheim bei Pauly-Wissowa-Kroll, RE. s. v.

[2] 361 A 3: Ἀμυνόμενος δὲ καὶ εἰς ἴσον ἀντικαθιστάμενος τῷ λοιδόρῳ.

Von diesen beiden Stücken besteht das erste (1.) wiederum aus zwei Gruppen (α und β) von gleichartigem Aufbau: beide beginnen mit einer Aufforderung, der durch eine Begründung Nachdruck verliehen wird — erster Absatz; ihr reiht sich dann noch eine zweite Begründung an, welche die erste als zutreffend erhärtet — zweiter Absatz. Auch inhaltlich ergänzen sich die beiden Gruppen: die erste (α) richtet das Augenmerk auf den, der dem Zorn abschwören soll, und begründet diesen Rat mit dem Nutzen, der ihm selber daraus erwächst; die zweite (β) sieht auf den andern Partner und gibt als Begründung den Schaden, den dieser erleidet, wenn sein Gegner das christliche Gebot befolgt.

Auch das zweite Stück (2.) zerfällt in zwei gleich angelegte Gruppen (α und β): hier nimmt die Erörterung jedesmal von einer Ausrede ihren Ausgang, die für einen solchen Fall typisch ist[1], dann kennzeichnet sie deren Fehlerhaftigkeit und beweist darauf die Richtigkeit ihrer Auffassung an typischen Motiven aus der Philosophie[2] — aber auch aus der Bibel. Auch hier stehen die beiden Gruppen in sachlicher Beziehung zueinander: einmal beruft sich die zweite (β) ausdrücklich auf die vorhergehende (α), indem es in dem ersten Satze ihrer Begründung heißt: „daß der andere angefangen habe, ist ja zur Entschuldigung ungeeignet". Ferner schieben beide den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit in den Vordergrund. Daher häufen sich die juristischen Fachausdrücke: Es heißt 2.: „Womit willst du das rechtfertigen"? (361 A 4), 2 α.: „der Hurer verdient seine Verurteilung" (A 8), und: „dir passierte ja, was du vor Gericht bringst" (A 15), 2 β: „du entlässest jenen aus der Schuld und bringst dich zur Verurteilung" (B 11), und: „es wird dich nichts nützen, wenn du als zweiter zum Austausch schrittest" (B 14) und: „verurteilt wird nicht nur der Verführer, sondern auch der Nachläufer" (C 2).

Auf der andern Seite bildet der Abschnitt aber auch eine Einheit. Äußerlich verrät das schon der erste Satz: „glaube, du wirst vor die Entscheidung gestellt, ob du durch

[1] Das ius talionis stellte ja immer wieder dieselben Fragen zur Debatte.

[2] Das Kampfmotiv, die Schuld des Verführten, der Zorn bei der Vergeltung.

deine Langmut Gott näherkommst oder durch deinen Zorn zu dem Widersacher abirrst". Dem entsprechen die beiden Seiten seiner Ratschläge: das erste Stück (1.) empfiehlt das christliche Verhalten[1], und das zweite (2.) warnt vor dem Gegenteil, nämlich der Vergeltung. Auch ihre Begründungen schließen sich zu einer höhern Einheit zusammen: das erste Stück trägt den egoistischen Wünschen Rechnung, indem es die Nützlichkeit betont, und das zweite den Ansprüchen der Gesamtheit, indem es den Rechtsstandpunkt geltend macht; das sind aber die beiden Gebiete, welche die denkende Vernunft in Einklang zu bringen versucht.

Daraus ergibt sich als Thema des zweiten Abschnitts die Aufgabe, nachzuweisen, daß das christliche Prinzip besser den Ansprüchen der denkenden Vernunft Rechnung trägt als das griechische der Vergeltung. Dabei hält sich Basilius eng an die Formulierung, die er im Anfang des ersten Abschnitts gegeben hatte: „Von seinem ersten Anfang an wollen wir das Böse anhalten, nachdem wir den Zorn mit jedem Hilfsmittel aus unsern Seelen herausgeholt haben." Das beweist der einleitende Satz in den Worten: „wenn sich in dir die Versuchung geregt hat zu schmähen". Denn weil er „das Böse anhalten" will, legt er den Nachdruck auf die Lästerung; denn erst damit fängt das „Böse" an, nicht etwa, wie die Stoiker sagten, mit dem Zorn[2]. Und weil er es „von seinem ersten Anfange an anhalten" will, geht er von dem Punkte aus, wo sich „die Versuchung zu schmähen geregt" hat; denn dann ist die Schmähung zwar noch nicht selber geschehen, aber das „Böse" hat doch schon seinen Einzug gehalten.

Auch darin stimmt dieser Abschnitt mit dem vorhergehenden überein, daß die Beweisführung immer noch dauernd Bezug auf den Sonderfall nimmt. Denn die auch hier noch zahlreich eingestreuten Aoriste treten in der Regel in den beweisenden Partien auf. Beispiele sind aus 1 α.:

[1] Daher die Wendung aus Luk. 10, 42: „Mariam hat das gute Teil erwählt", Μαρίαμ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο.

[2] Daß Basilius den Zorn selbst nicht als das Böse ansieht, führt er im dritten Hauptteil ausführlich aus.

„entweder brachtest du jenem Nutzen oder leistetest härtere Gegenwehr“[1], aus 1 β.: „der eine wird umlernen müssen, was er hinausschrie“[2] und: „dem einen verschloß die Lästerung das Himmelreich, dir aber bereitete dein Schweigen das Reich“[3], aus 2 α.: „dir passierte ja, was du vor Gericht bringst“[4], aus 2 β.: „du nahmst dich nicht in acht ihm gleich zu werden“[5] und: „warum lenktest du das Übel nicht ab?“[6] und: „du schrittest als zweiter zum Austausch“[7]. Aber auch, wenn es im ersten Einwurf (2 α) heißt: „daß er anfing dich zu reizen?“[8] ist dieselbe Beziehung gegeben. Dagegen gehören die Fälle: „weder entledigte er sich seines Feindes, und seinen Groll stillte er auch nicht“ (1 β)[9] zu der Vergleichung, kommen also nicht in Betracht.

Da nun die Gemeinde in diesem Sonderfalle anders gehandelt hatte, als Basilius für richtig hält[10], liegen also in Wirklichkeit zwei widersprechende Auffassungen von der Frage des Themas vor. Unter diesen Umständen stellt der Weg, den Basilius eingeschlagen hat, gewißlich die kürzeste und überzeugendste Form der Auseinandersetzung dar. Er bietet sogar noch den andern Vorteil, daß er dem Versuche das Wasser abgräbt, sich darauf hinauszureden, daß das eigene Verfahren auch der Vernunft nicht widerstreite, indem Basilius dadurch in die Lage versetzt wird zu zeigen, daß sein Ausweg besser der Vernunft entspricht als die Vergeltung. Aber es kann ebensowenig ein Zweifel darüber sein, daß er sich bei der Wahl gerade dieser Einkleidung für seine Darlegungen von dem Schema hat bestimmen lassen, das die rhetorische Theorie für die beratende Rede

[1] 360 C 3—5: Ἢ γὰρ ὠφέλησάς τι κἀκεῖνον ἢ χαλεπώτερον ἠμύνω.

[2] 360 D 5: Ὁ μὲν μεταγνώσεται ἐφ' οἷς ἐφθέγξατο.

[3] 360 D 7 und 361 A 1: Τῷ μὲν ἀπέκλεισε τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἡ λοιδορία — σοὶ δὲ ἡτοίμασε τὴν βασιλείαν ἡ σιωπή.

[4] 361 A 15: Ἰδοὺ γὰρ ἔπαθες ἃ ἐγκαλεῖς.

[5] 361 B 7: Οὐκ ἐφυλάξω αὐτοῦ τὴν ὁμοίωσιν.

[6] 361 B 12: Τί οὐκ ἐξέκλινας τὸ κακόν;

[7] 361 B 14: Δεύτερος ἦλθες πρὸς τὴν ἀντίδοσιν.

[8] 361 A 5: Ὅτι παρώξυνε κατάρξας;

[9] 360 C 12: Οὔτε τὸν ἐχθρὸν ἠμύνατο καὶ τὸν θυμὸν οὐκ ἀνέπαυσεν.

[10] Darüber vgl. oben S. 59.

entwickelt hatte. Denn ihm verdankte er erst den Einfall, seine Hörer vor die Entscheidung zwischen Gott und dem Widersacher zu stellen, ihm auch den Gedanken, seine Beweisführung unter die beiden Gesichtspunkte des Nützlichen und des Gerechten zu stellen, ihm endlich die Gliederung seiner Ausführung in jene beiden Stücke, von denen das erste als eine ‚Protrope', das zweite als eine ‚Apotrope' anzusprechen ist[1].

Da derartige ‚Agone' anderseits aber auch ein beliebter Typos der christlichen Literatur geworden sind, verdient der Umstand besondere Beachtung, daß die Kunstform an dieser Stelle aus der Situation erwachsen ist, also auf eine individuelle Ursache zurückgeführt werden kann: hier ist infolgedessen eine der Brücken zu finden, die von den Griechen ins christliche Lager hinüberführen.

c) Dritter Abschnitt.

Der dritte Abschnitt lautet[2]:

1. „*Wenn er dich ‚arm' genannt hat, nimm die Wahrheit an, falls er die Wahrheit spricht; falls er aber lügt, was geht dich*

[1] Tiefer ist jedoch der Einfluß des Schemas nicht gegangen; für die Unterteilung kommen andere Gesichtspunkte in Frage, vgl. unten S. 88 ff.

[2] 361 C 5—364 B 2:

1. Ἐὰν πένητά σε προσείπῃ, εἰ μὲν ἀληθῆ λέγει, κατάδεξαι τὴν ἀλήθειαν· εἰ δὲ ψεύδεται, τί πρὸς σὲ τὸ λεγόμενον; μήτε πρὸς ἐταίνους χαυνωθῇς τοὺς ὑπὲρ τὴν ἀλήθειαν, μήτε πρὸς ὕβρεις ἀγριάνῃς τὰς οὐχ ἁπτομένας σου.

Οὐχ ὁρᾷς τὰ τοξεύματα, πῶς τῶν μὲν στερρῶν καὶ ἀντιτύπων πέφυκε διεκπίπτειν, ἐν δὲ τοῖς ἁπαλοῖς καὶ ὑπείκουσι τὴν ὁρμὴν ὑπεκλύειν; τοιοῦτον δή τι νόμιζε εἶναι καὶ τὸ τῆς λοιδορίας. ὁ μὲν ἀντιβαίνων εἰς ἑαυτὸν καταδέχεται, ὁ δὲ ἐνδιδοὺς καὶ ὑπείκων ἐν τῇ ἁπαλότητι τοῦ τρόπου τὴν ἐπ' αὐτὸν φερομένην πονηρίαν διέλυσε.

Τί δέ σε ταράσσει ἡ προσηγορία τοῦ πένητος; μνήσθητι τῆς φύσεως σεαυτοῦ· ὅτι γυμνὸς εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθες, γυμνὸς καὶ ἀπελεύσῃ. τί δὲ γυμνοῦ πενιχρότερον; οὐδὲν ἤκουσας δεινόν, ἐὰν μὴ σεαυτῷ οἰκειώσῃς τὰ εἰρημένα. τίς ποτε ἀπήχθη διὰ πενίαν εἰς δεσμωτήριον; οὐ τὸ πένεσθαι ἐπονείδιστον, ἀλλὰ τὸ μὴ φέρειν εὐγενῶς τὴν πενίαν. μνήσθητι τοῦ Δεσπότου, ὅτι πλούσι·ς ὢν ἐπτώχευσε δι' ἡμᾶς.

2. Ἐὰν ἄφρονά σε καὶ ἀμαθῆ προσαγορεύσῃ, ὑπομνήσθητι τῶν Ἰουδαικῶν ὕβρεων, αἷς τὴν ἀληθινὴν σοφίαν ἐλοιδορήσαντο· Σαμαρείτης εἶ καὶ

das Gesagte an? Bläht dich nicht auf Lobsprüchen gegenüber, die über die Wahrheit hinausgehen, noch werde wild Beleidigungen gegenüber, die dich nicht berühren.

Siehst du nicht die Geschosse, wie sie das Starre und Widerständige zu durchschlagen pflegen, aber an dem Weichen und Nachgebenden ihre Wucht zerfetzen? So, glaube, steht es in etwa auch um die Verleumdung: wer ihr entgegentritt, nimmt sie in sich auf; wer aber nachgibt und zurückweicht in der Zartheit seines Wesens, zerteilte die auf ihn gezielte Niedertracht.

Was verstört dich aber der Vorwurf, arm zu sein? Denke doch an deine Natur: Nackt bist du in die Welt eingegangen, und nackt wirst du sie auch verlassen. Was ist aber armseliger als ein Nackter? Du hörtest nichts, was furchtbar wäre, wenn du dir nicht selbst zu eigen gemacht hast, was gesagt worden ist. Wer wurde jemals ins Gefängnis gebracht, weil er arm war? Nicht das Armsein bringt Schande, sondern die Armut nicht in Würde zu ertragen. Denke doch an den Herrn: ‚da er reich war, wurde er Bettler um deinetwillen'.

2. Wenn er dich als ‚verrückt' und ‚unwissend' bezeichnet hat, gedenke doch der jüdischen Beleidigungen, mit denen sie die wahre Weisheit beschimpften: ‚Du bist ein Samariter und hast einen Dämon'. Also bestätigtest du die Schmähungen, wenn du zornig geworden bist: denn was gibt es Verrückteres als Zorn? Bist du aber frei vom Zorn geblieben, stelltest du den Frechen bloß, weil du in Wirklichkeit deine Besonnenheit bewiesest.

Du wurdest mit Ruten gestrichen — ja das wurde ja auch der Herr. Du wurdest angespien — ja das wurde auch unser Gebieter; ‚denn er wandte sein Antlitz nicht ab vor der Schande, bespien zu werden'. Du wurdest falscher Schuld ge-

---

δαιμόνιον ἔχεις. ἐὰν μὲν οὖν ὀργισθῆς, ἐβεβαίωσας τὰ ὀνείδη· τί γὰρ ὀργῆς ἀφρονέστερον; ἐὰν δὲ μείνῃς ἀόργητος, ἴσχυνας τὸν ὑβρίσαντα ἔργῳ τὴν σωφροσύνην ἐπιδειξάμενος.

Ἐρραπίσθης — καὶ γὰρ καὶ ὁ Κύριος. ἐνεπτύσθης — καὶ γὰρ ὁ Δεσπότης ἡμῶν· οὐ γὰρ ἀπέστρεψε τὸ πρόσωπον ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων. ἐσυκοφαντήθης — καὶ γὰρ καὶ ὁ κριτής, περιέρρηξάν σου τὸν χιτωνίσκον — ἀπέδυσάν μου καὶ τὸν Κύριον καὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἑαυτοῖς. οὕπω κατεκρίθης, οὔπω ἐσταυρώθης· πολλά σοι λείπει, ἵνα ᾖς αὐτοῦ πρὸς τὴν μίμησιν.

ziehen — ja das wurde ja auch der Richter. Sie zerrissen dein Gewand — sie entkleideten auch meinen Herrn und verteilten seine Gewandung unter sich. Du wurdest noch nicht verurteilt, noch nicht gekreuzigt: Vieles bleibt dir noch nachzuahmen, bis du ihm zuvorgekommen bist."

Die Einteilung dieses Abschnittes ist zunächst durch den Wechsel der Anlässe zum Zorn gegeben, die Basilius bespricht. Außerdem sind die einzelnen Stücke dadurch unterschieden, daß er im ersten (1.) einen dieser Anlässe unter verschiedene Gesichtspunkte, im zweiten (2.) dagegen verschiedene Anlässe unter einen Gesichtspunkt stellt.

Der Inhalt des Abschnittes wird am ehesten durch den Zusammenhang deutlich. Nachdem der erste Abschnitt (a) gezeigt hatte, daß der Verzicht auf die Vergeltung moralische Werte hervorbringt, und der zweite (b), daß er vernünftiger ist als der entgegengesetzte Standpunkt, beschäftigt sich der dritte Abschnitt (c) mit der Frage, ob die Durchführung des Verzichtes denn auch möglich ist. Dafür nimmt das erste Stück (1.) die Wirklichkeiten des täglichen Lebens zum Maßstabe und zeigt in seinen drei Gruppen der Reihe nach, daß der christliche Standpunkt ihnen erstens nüchtern, zweitens zweckentsprechend, drittens vorurteilslos Rechnung trägt. Der Sinn ergibt sich in allen drei Fällen aus der Färbung des Gedankenganges, der übereinstimmend so gehalten ist, daß auf eine Frage die dementsprechende Antwort gegeben wird. Das zweite Stück (2.) zieht dagegeu zum Beweise Ereignisse aus dem Leben des Herrn heran. Seine erste Gruppe erinnert an das Wort Joh. 8, 48, weil die Juden dort den Herrn mit einer ähnlichen Beschimpfung belegt hatten, um es dahin auszudeuten, daß also nur die Nichtachtung des Verzichtgebotes Schande, dagegen die Befolgung Vorteil bringt. Die zweite Gruppe tut an einer Reihe von Gegenbeispielen dar, wie weit die Anforderungen des Gebotes doch hinter dem Vorbilde Christi zurückbleiben, beweist also ebenfalls, daß seine Durchführbarkeit außer Zweifel steht.

Auch hier ist es doch wohl mehr als die Nachwirkung des Typos, wenn die Schmähungen, die Basilius bespricht,

wiederum dieselben sind wie im vierten Abschnitt des ersten und im ersten Abschnitt des zweiten Hauptteils: Armut, Unvernunft und Unbildung. Auch die ungewöhnliche Reihenfolge von den Worten zu Tätlichkeiten und dann zum „Anspeien" (im Anfang des letzten Absatzes) entspricht der im ersten Abschnitt dieses Hauptteils[1]. Endlich lassen sich auch hier die Stellen, wo Aoriste auftreten, auf den Sonderfall beziehen; es sind aus 1.: „wer der Verleumdung nachgibt, zerteilte die auf ihn gezielte Niedertracht", und: „du hörtest nichts, was furchtbar wäre", aus 2.: „du bestätigtest die Schmähungen, wenn du zornig geworden bist; bist du aber frei vom Zorn geblieben, stelltest du den Frechen bloß"[2]. In der Antithesenreihe des 2. Stücks sind die Vordersätze allerdings auf den Einklang mit der Leidensgeschichte hin umgefärbt: „Du wurdest mit Ruten gestrichen", „du wurdest angespien", „du wurdest falscher Schuld geziehen", „sie zerrissen dein Gewand", „du wurdest noch nicht verurteilt, noch nicht gekreuzigt"[3]. Die drei andern Aoriste[4] kommen nicht in Betracht: „nackt gingst du in die Welt ein", „die Juden beschimpften die wahre Weisheit" und „wer wurde ins Gefängnis gebracht, weil er arm war?" Folglich behält Basilius den Sonderfall auch noch während des ganzen zweiten Hauptteils im Auge.

---

[1] Hierüber vgl. oben S. 76.

[2] Die betreffenden Stellen stehen 361 C 14: ὁ ὑπείκων τῇ λοιδορίᾳ τὴν ἐπ' αὐτὸν φερομένην πονηρίαν διέλυσε, 361 D 4: οὐδὲν ἤκουσας δεινόν, 364 A 8 und 9: ἐὰν μὲν οὖν ὀργισθῇς, ἐβεβαίωσας τὰ ὀνείδη· ἐὰν δὲ μείνῃς ἀόργητος, ἤσχυνας τὸν ὑβρίσαντα.

[3] Sie lauten: ἐρραπίσθης, ἐνεπτύσθης, ἐσυκοφάνθης, περιέρρηξάν σου τὸν χιτώνισκον, οὔπω κατεκρίθης, οὔπω ἐσταυρώθης.

[4] Sie stehen 361 D 2: γυμνὸς εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθες, 364 A 6: Ἰουδαῖοι τὴν ἀληθινὴν σοφίαν ἐλοιδορήσαντο und 364 A 1: τίς ποτε ἀπήχθη διὰ πενίαν εἰς δεσμωτήριον;

B. Der zweite Hauptteil als Ganzes.

a) Sein Thema.

Während sich im ersten Hauptteil jeder folgende Abschnitt auf dem beweisenden Stücke des vorhergehenden aufbaute, sind sie im zweiten Hauptteil unverbunden nebeneinandergestellt. Der erste Abschnitt hatte mit der Frage geschlossen: „Wessen Schüler willst du lieber sein, der gottgeliebten und seligen Männer oder derer, die voll sind vom Geiste der Bosheit"? Dann beginnt der zweite: „Wenn sich in dir die Versuchung geregt hat zu schmähen, dann glaube, du wirst vor die Entscheidung gestellt" usw. Dieser hatte wiederum mit der Feststellung geendet: „Verurteilt wird nicht nur der, welcher auf dem Wege ins Ärgernis die Führung übernommen hat, sondern auch, wer dem schlimmen Führer in die Sünde nachgefolgt ist". Dann beginnt der dritte Abschnitt: „Wenn er dich arm genannt hat" usw.

Nichtsdestoweniger hat Basilius aber einen bestimmten, in sich geschlossenen Einteilungsplan befolgt, wie folgendes Schema zeigt:

Wir wollen vom ersten Anfang an das Böse anhalten und den Zorn entfernen:

a) Folgende sittlichen Werte werden dadurch hervorgebracht:

1. du kannst die meisten der Übel mit dem Zorn zusammen herausschneiden,

2. du machst einerseits dem Feinde die Gegenwehr unmöglich und verdienst dir anderseits den großen Kranz der Geduld.

b) Dieser Verzicht entspricht besser den Anforderungen der denkenden Vernunft als das Vergeltungsprinzip:

1. er ist vorteilhafter, indem

α) du das gute Teil erwählst,

β) dein Gegner aber an sich selbst zerschellt;

2. er ist gerechter, denn beide Ausreden treffen nicht zu, weder

α) er habe angefangen noch
β) du müßtest dich wehren[1].

c) Seine Durchführung ist nicht unmöglich:

1. er trägt der Praxis des Lebens nüchtern, zweckmäßig und vorurteilslos Rechnung;

2. der Herr selber hat nicht nur das Gleiche[2], sondern noch viel mehr geleistet.

Wenn also auch die Mitte am ausführlichsten gehalten ist, gruppieren sich jedoch alle drei Abschnitte gleichberechtigt um den einen Gedanken, der wie eine „Fanfare" am Anfang steht: „Von seinem ersten Anfang an wollen wir das Böse anhalten, nachdem wir den Zorn mit jedem Hilfsmittel aus unsern Seelen herausgeholt haben." In diesem Satze ist demnach das Thema des zweiten Hauptteils ausgesprochen.

b) Das Verfahren der Gegensprüche.

So gewiß dieses Thema christlichen Ursprunges ist, ebenso gewiß hat Basilius bei seiner Formulierung aber auch auf stoische Argumentationen Bedacht genommen; sonst hätte er das Anhalten des Bösen nicht zu der Beseitigung des Zornes in Beziehung gesetzt.

Ebenso deutlich ist der Zusammenhang, in dem der Aufbau dieses Hauptteils mit der Disposition der Ausführungen steht, die Basilius als von seinen Widersachern kommend in der Homilie über die Danksagung zitiert. Denn beide legen bei der Beurteilung eines Gebotes den nämlichen Maßstab an: 1. muß es sittliche Werte schaffen, 2. den Anforderungen der denkenden Vernunft entsprechen, 3. durch Beispiele praktisch belegt sein[3].

---

[1] In der Wiedergabe bei Basilius ist es allerdings nach seiner Auffassung hin umgefärbt, es heißt: „Betrachtest du das Böse, das der andere tut, mit Sorgfalt, achtest deine Schande aber für nichts?"

[2] Warum der Johannesstelle (s. oben S. 85) die Ausdeutung beigefügt ist, zeigt sich unten S. 92.

[3] Dazu vgl. oben S. 73.

Wollte man aber aus der methodischen Übereinstimmung zwischen den beiden Gegnern die Nachwirkung eines antiken Typos erschließen, so greift das, wie verlockend es auch sei, doch auch in diesem Falle an der persönlichen Eigenart des Verfassers vorbei; denn der betont ja einen eigenen Weg gefunden zu haben — und es ist auch sachlich unzureichend; denn dann bleiben gerade die Besonderheiten der Einkleidung unerklärt.

Leitmal dieses Hauptteils ist vielmehr, daß Basilius sich genau dem Gedankengang seiner „Widersacher" anschließt. Jedem ihrer Argumente stellt er seinen „Gegenspruch" gegenüber, um zu zeigen, daß das Gegenteil davon richtig ist, was sie „hinausschreien"[1], oder wie er selbst es nennt, „die eingeführten Blasphemien durch ihre Gegensätze zu stören"; und „diese Gegensätze sind bald diese, bald jene, wie es das Bedürfnis der Kranken gerade erforderlich macht"; auch „sind sie häufig nicht schriftbeglaubigt, darum aber doch nicht der frommen Sinnesart entfremdet, die der Schrift entspricht"[2].

Dadurch entsteht ein sehr verwickelter Zusammenhang; denn diese Blasphemien, die er durch seine ἀντιθέσεις bekämpft, waren selbst auch schon „Antithesen" gewesen. Das beweist die Erklärung, welche die Homilie auf den Anfang der Sprüche für den Ausdruck „gedrechselte Reden" bringt[3]: „Eine Art gedrechselter Reden sind die aus der fälschlich sogenannten Erkenntnis stammenden Antithesen. Denn die Männer,

[1] ἐφθέγξαντο: 360 D 5.

[2] Die Stelle stammt aus dem prooemium de fide 31, 677 B 8 ff., vgl. oben S. 29.

[3] Migne 31, 401 A 9— B 7: Στροφαί τινές εἰσι λόγων αἱ ἐκ τῆς ψευδωνόμου γνώσεως ἀντιθέσεις. οὐ καταδεχόμενοι γὰρ τὸ ἁπλοῦν τῆς πνευματικῆς διδασκαλίας οἱ ἐκ τῆς διαλεκτικῆς πρὸς τὰς ἀντιλογίας ἠκονημένοι περιτρέπουσι πολλάκις τὴν ἰσχὺν τῆς ἀληθείας τῇ πιθανολογίᾳ τῶν σοφισμάτων. δέχεται οὖν ταύτας τὰς στροφὰς τῶν λόγων ὁ ταῖς παροιμίαις ὠχυρωμένος. κἂν εὕρῃ ποτὲ προβλήματα ἰσοπαλεῖς τὰς ἐφ' ἑκάτερον ἐπιχειρήσεις ἔχοντα, ἐν οἷς δυσδιάκριτος τοῦ πιθανωτέρου ἡ εὕρεσις, ὅμως διὰ τὸ ἐγγεγυμνάσθαι ταῖς παροιμίαις οὐ συγχυθήσεται τὸν νοῦν, κἂν ὅτι μάλιστα δοκῶσιν οἱ προσδιαλεγόμενοι ἐξίσου τὰς ἐκ τῶν ἐπιχειρημάτων πληγὰς ἀλλήλοις ἀντεπιφέρειν.

die von ihrer Dialektik her auf die Widersprüche geschliffen sind, verdrehen oftmals die Kraft der Wahrheit durch die Rabulistik ihrer Klügeleien. Diese Drechseleien nimmt also an, wer durch die Sprüche stark geworden ist: selbst wenn er einmal Streitfragen findet, deren Lösungen gleiche Zugkraft nach beiden Seiten hin besitzen, so daß schwer zu entscheiden ist, welche das Wahrscheinlichste gefunden hat, — dann wird gleichwohl derjenige, der an den Sprüchen geschult ist, in seinem Verstande nicht verwirrt werden, selbst wenn es so aussieht, als ob diejenigen, die dazu das Wort ergreifen, mit gleicher Wucht die Schläge ihrer Lösungen einander austeilten."

Die beste Vorstellung von der Polemik des Basilius verschafft es, wenn man aus seinen „Gegensprüchen" systematisch die „Antithesen" seiner Widersacher rekonstruiert[1]:

Die Antithesen der Widersacher.	Die Gegensprüche des Basilius.
Das Thema:	
Das Gebot, auf die Vergeltung zu verzichten, ist falsch.	Von seinem ersten Anfang wollen wir das Böse anhalten und den Zorn beseitigen.
a) Erster Abschnitt.	
Es hat keinen sittlichen Wert.	Das Gebot hat sittlichen Wert.
Denn	Denn
es vermag ebensowenig den Zorn zu heilen wie die Übel, die daraus entstehen.	1. so können wir es fertigbringen, die meisten der Übel mit dem Zorn zusammen herauszuschneiden.
Sondern es richtet geradezu Schaden an, indem es dem	2. so wirst du einerseits dem Feinde die Gegenwehr

[1] Beide Bezeichnungen geben allerdings nur das Wort ἀντίθεσις wieder, doch empfiehlt es sich aus praktischen Gründen, eine Unterscheidung vorzunehmen.

Feinde erleichtert, Unrecht zu tun, den Christen aber zur Feigheit erzieht.

zu einer Unmöglichkeit gestalten und anderseits dir den großen Kranz der Geduld verdienen.

b) Zweiter Abschnitt.

Das Gebot entspricht auch nicht der denkenden Vernunft.

Denn

es verlangt von dir, daß du nicht etwa nur deinen Nutzen hintansetzen, sondern dich sogar geradezu schädigen sollst,

lediglich mit dem Erfolg, daß der Feind durch deine Mißhandlung seine Leidenschaft austobt.

Ja es ist geradezu unvernünftig, denn du gibst ihm selbst die Rechtfertigung an die Hand, indem er sagt, du habest ihn zuerst gereizt

und dann seinen Grimm dadurch noch auf die Spitze getrieben, daß du ihn deine Nichtachtung merken ließest.

Das Gebot ist vernunftgemäßer als das Gegenteil, die Vergeltung.

1. Protrope.

α. Gib deinen Gedanken Gelegenheit, das gute Teil zu erwählen. Denn entweder brachtest du jenem Nutzen oder leistetest noch härtere Gegenwehr.

β. Laß ihn dich ruhig anbellen: an sich selbst soll er zerschellen. Linderung für seine Leidenschaft erhält er nämlich nicht, sondern zerplatzt.

2. Apotrope.

Womit willst du die Gegenwehr rechtfertigen?

α. Er fing an dich zu reizen? und wie soll dafür die Verzeihung sein?

β. Oder betrachtest du das Böse des andern mit Sorgfalt, achtest deine Schande aber für nichts? Etwas Arges ist die Anmaßung: Hüte dich, sie nachzuahmen.

c. Dritter Abschnitt.

Es trägt der Wirklichkeit keine Rechnung.

Denn

es ist unmöglich, nicht außer sich zu geraten, wenn man Unrecht erfährt,

und Verleumdungen nicht entgegenzutreten.

Sonst hätte ja der Gegner recht, wenn er dich für nichts erachtet.

Aber auch die Bibel selbst hat derartiges an andern Stellen weder verlangt noch selbst beachtet. (Diesen Teil des Beweises hat Basilius aus besonderem Grunde erst im 2. Stück des 2. Abschnittes im 3. Hauptteil vorgenommen[1].)

Das Gebot trägt der Wirklichkeit Rechnung.

Denn

1. Rühme dich weder Lobsprüchen gegenüber, die über die Wahrheit hinausgehen, noch werde wild Frechheiten gegenüber, die dich nicht berühren.

Wer der Verleumdung entgegentritt, nimmt sie in sich auf, wer aber nachgibt, macht sie zunichte.

Armut ist gar kein Vorwurf.

2. Das Beispiel des Herrn lehrt erstens, daß nur die Vergeltung Schande bringt, aber nicht der Verzicht auf sie,

und zweitens, daß dir noch viel zu tun bleibt, bis du ihm zuvorgekommen bist.

Obwohl die „Antithesen" lediglich die „Gegensprüche" umkehren, bieten sie dennoch ein in sich abgeschlossenes Bild. Ihre Disposition ist so streng gewahrt, daß keinerlei Änderungen erforderlich sind, und ihr Inhalt atmet so eindeutig griechischen Geist, daß zu dieser Erkenntnis nicht erst auf ihre Verwandtschaft mit den Ausführungen der

[1] Es ist unten S. 106 übersetzt und analysiert worden.

„Widersacher" aus der Homilie über den Dank verwiesen zu werden braucht. Doch verleiht dieser Analogiefall der Rekonstruktion eine Steigerung der Überzeugungskraft. Ein weiteres unterstützendes Moment liegt in dem Zeugnisse der Predigt über den Anfang der Sprüche; denn dessen Worte werden durch die „Antithesen" ausgezeichnet illustriert, trotzdem sich von den einzelnen Argumenten, mit denen die Beweisführung gearbeitet hat, nur das Gerippe erhalten hat.

Die „Gegensprüche" hingegen entsprechen genau der Schilderung, die Basilius in dem prooemium de fide von seiner literarischen Art gegeben hat: sie sind erstens „bald diese, bald jene, wie es das Bedürfnis der Kranken gerade erforderlich machte"; denn daß Basilius im zweiten Abschnitt einen andern Typos wählte als im ersten und dritten, ist um der Möglichkeit willen geschehen, seine Ausführungen den „Antithesen" parallel laufen zu lassen. Und zweitens sind sie „nicht schriftbeglaubigt, aber darum doch nicht dem Geist der Schrift entfremdet"; denn er benutzt ja die Wissenschaft der Griechen dazu, um die Worte der Bibel zu rechtfertigen. Endlich bekommt auf diese Weise auch die Doppelfrage am Ende des ersten Abschnittes in ihren beiden Gliedern einen realen Hintergrund: „Wessen Schüler willst du lieber sein, der gottgeliebten und seligen Männer, oder derer, die voll sind vom Geiste der Bosheit?"

Mit diesem Ergebnis erledigen sich nicht allein die größeren Schwierigkeiten dieses Hauptteils, sondern auch eine Reihe bisher noch unverständlicher Dinge von minderem Belang. Dazu gehören z. B. die Wendungen aus a 1.: „wir könnten die meisten der Übel mit dem Zorn zusammen herausschneiden" und: „du wirst dir den großen Kranz der Geduld verdienen"; denn sie werden erst dadurch verständlich, daß sie in die Antithese gerückt werden. Aus derselben Einstellung heraus findet auch der beim Lesen ob seiner Unmoral zunächst befremdlich anmutende Gedanke aus b 1 β erst seinen rechten Sinn: „an sich selbst soll der Gegner zerschellen", zumal in seiner Wiederholung: „im Gegenteil, wie ich schon sagte, er zerplatzt sogar".

Anderseits bleibt aber die andere Frage immer noch offen, die der zweite Hauptteil mit dem ersten gemeinsam hat: weshalb sich Basilius auf dieselbe griechische Wissenschaft beruft, die er so leidenschaftlich bekämpft.

An diese Frage läßt sich jedoch erst dann herantreten, wenn zuvor das neue sachliche Problem gelöst ist, das der zweite Hauptteil stellt. Denn er fügt zu der Auseinandersetzung über den praktischen Zwischenfall, die den ersten Hauptteil erfüllte, noch eine theoretische Streitfrage hinzu, ohne daß darum der Zusammenhang mit dem Vorigen abgerissen wäre.

III. Dritter Hauptteil.

„Eine Schule zur Weisheit
sollen dir die Sprüche sein[1]."

A. Die einzelnen Abschnitte.

a) Erster Abschnitt[2].

Das erste Stück[3] des ersten Abschnitts lautet 364 B 4 — D 1:

„*Von diesen Dingen komme dir ein jedes schnell in deinen Sinn und drücke die Hitze herab. Denn solche vorherigen Vorbereitungen und Einstellungen beseitigen gleichsam die Sprünge*

---

[1] 364 D 2: Γυμνάσιόν σοι πρὸς φιλοσοφίαν ἔστω τὰ ῥήματα.

[2] 364 B 3 — 365 C 13:

[3] Aus praktischen Gründen sind zunächst die Stücke einzeln vorgenommen. Die Zusammenfassung geschieht jedesmal am Schlusse des Abschnitts.

1. Τούτων ἕκαστον ὑποτρεχέτω σου τὴν διάνοιαν καὶ καταστελλέτω τὴν φλεγμονήν. αἱ γὰρ τοιαῦται προπαρασκευαὶ καὶ διαθέσεις οἷον πηδήματα τῆς καρδίας καὶ σφυγμοὺς ἀφαιροῦσαι εἰς εὐστάθειαν καὶ γαλήνην τοὺς λογισμοὺς ἐπανάγουσι. καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ ὑπὸ τοῦ Δαβὶδ εἰρημένον, ὅτι ἡτοιμάσθην καὶ οὐκ ἐταράχθην.

Δεῖ τοίνυν τὸ μανικὸν καὶ ἔκπληκτον κίνημα τῆς ψυχῆς καταστέλλειν τῇ μνήμῃ τῶν μακαρίων ἀνδρῶν ὑποδειγμάτων· πῶς ὁ μέγας Δαβὶδ πράως ἠνείχετο τῆς παροινίας τοῦ Σεμεεί. οὐ γὰρ ἐδίδου καιρὸν τῇ ὀργῇ κινηθῆναι πρὸς τὸν Θεὸν μεταφέρων τὴν ἔννοιαν, ὅτι Κύριος εἶπε, φησί, τῷ Σεμεεὶ καταρᾶσθαι τοῦ Δαβίδ. διόπερ ἀκούων αἱμάτων ἀνὴρ καὶ ἀνὴρ παράνομος

und Wallungen des Herzens und tragen dadurch deine Gedanken zu heiterer Abgeklärtheit empor. Auch dies bedeutet ja der Ausspruch aus Davids Mund: ‚Ich machte mich bereit und ließ mich nicht verwirren‘.

οὐκ ἐκείνῳ ἐχαλέπαινεν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐταπείνου ὡς κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτῷ τῆς ὕβρεως ἀπαντώσης.

Δύο δὴ ταῦτα περίελε σεαυτοῦ· μήτε σεαυτὸν μεγάλων ἄξιον κρίνῃς, μήτε ἀνθρώπων τινὰ παρὰ πολὺ ἐλαττοῦσθαί σου κατὰ τὴν ἀξίαν νομίσῃς· οὕτω γὰρ οὐδέποτε ὁ θυμὸς ἐν ταῖς ἐπαγομέναις ἡμῖν ἀτιμίαις ἐπαναστήσεται. δεινὸν μὲν τὸν εὐεργηθέντα καὶ ταῖς μεγίσταις ὑπόχρεων χάρισι πρὸς τῷ ἀχαρίστῳ ἔτι καὶ ὕβρεως καὶ ἀτιμίας κατάρξαι. δεινὸν μέν, ἀλλὰ τῷ ποιοῦντι μεῖζόν ἐστι κακὸν ἢ τῷ πάσχοντι.

2. Ἐκεῖνος ὑβριζέτω — σὺ δὲ μὴ ὑβρίζου· γυμνάσιόν σοι πρὸς φιλοσοφίαν ἔστω τὰ ῥήματα. ἐὰν μὴ δηχθῇς, ἄτρωτος εἶ· ἐὰν δὲ καὶ πάθῃς τι τὴν ψυχήν, ἐν σεαυτῷ κατάσχε τὸ λυπηρόν. ἐν ἐμοὶ γάρ, φησίν, ἐταράχθη ἡ καρδία μου· τούτεστιν, οὐ διεδόθη πρὸς τὸ ἔξω τὸ πάθος, ἀλλ' οἷόν τι κῦμα εἴσω τῶν αἰγιαλῶν κατακλασθὲν ἐστορέσθη.

Καθησύχασόν μοι τὴν καρδίαν ὑλακτοῦσαν καὶ ἀγριαίνουσαν· αἰδείσθω τὰ πάθη τοῦ ἐν σοὶ λόγου τὴν ἐπιφάνειαν, ὥσπερ τὸ ἐν παισὶν ἄτακτον ἀνδρὸς αἰδεσίμου παρουσίαν. πῶς ἂν οὖν ἐκφύγοιμεν τὴν ἐκ τοῦ ὀργίζεσθαι βλάβην; ἐὰν πείσωμεν τὸν θυμὸν μὴ προλαμβάνειν τοὺς λογισμούς, ἀλλὰ τούτου πρῶτον ἐπιμελώμεθα ὡς μηδέποτε αὐτὸν προεκτρέχειν τῆς διανοίας, ἔχωμεν δὲ ὥσπερ ἵππον ὑπεζευγμένον ἡμῖν καὶ οἷον χαλινῷ τινι τῷ λόγῳ καταπειθῆ, μηδαμοῦ τῆς τάξεως ἐκβαίνοντα τῆς οἰκείας, ἀγόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ λόγου, ἐφ' ὅπερ ἂν καθηγῆται.

3. Ἔτι γὰρ πρὸς πολλὰ τῶν τῆς ἀρετῆς ἔργων ἐπιτήδειον ἡμῶν τῆς ψυχῆς τὸ θυμοειδές, ὅταν ὥσπερ τις στρατιώτης παρὰ τῷ στρατηγῷ τὰ ὅπλα θέμενος ἑτοίμως ἐπὶ τὰ παραγγελλόμενα τὰς βοηθείας παρέχηται καὶ σύμμαχος ᾖ τῷ λόγῳ κατὰ τῆς ἁμαρτίας. νεῦρον γάρ ἐστι τῆς ψυχῆς ὁ θυμός, τόνον αὐτῇ πρὸς τὴν τῶν καλῶν ἔνστασιν ἐμποιῶν. εἰ γάρ ποτε λάβοι αὐτὴν ὑφ' ἡδονῆς ἐκλυθεῖσαν, οἱονεὶ βαφῇ σιδήρου στομώσας αὐστηρὰν αὐτὴν καὶ ἀνδρείαν ἐκ μαλακῆς καὶ ἀνειμένης ἐποίησεν. οὐ γὰρ, εἰ μὴ θυμωθείης κατὰ τοῦ πονηροῦ, δυνατόν σοι μισῆσαι αὐτὸν ὅσον ἄξιον. δεῖ γάρ, οἶμαι, τὴν ἴσην σπουδὴν ἔχειν περί τε τὴν ἀγάπην τῆς ἀρετῆς καὶ περὶ τὸ μῖσος τῆς ἁμαρτίας.

Πρὸς ὅπερ μάλιστα χρήσιμος ὁ θυμός, ἐπειδὰν οἷον κύων ποιμένι, οὕτως ὁ θυμὸς τῷ λογισμῷ παρεπόμενος πρᾶος μένῃ καὶ χειροήθης τοῖς ὠφελοῦσι καὶ εὐανάκλητος τῷ λογισμῷ, πρὸς μὲν τὴν ἀλλοτρίαν καὶ φωνὴν καὶ ὄψιν ἐξαγριούμενος κἀν θεραπείαν ἔχειν δοκῇ, τοῦ δὲ συνήθους αὐτῷ καὶ φίλου ἐμβοήσαντος ὑποπτήσσων. αὕτη ἀρίστη ἐστὶ καὶ ἔμμετρος τῷ φρονίμῳ τῆς ψυχῆς μέρει παρὰ τοῦ θυμοειδοῦς ἡ συνεργία. ὁ γὰρ τοιοῦτος ἀδιάλλακτος ἔσται τοῖς ἐπιβούλοις καὶ ἄσπονδος, μηδέποτε τὴν πρὸς τὸ βλάπτον φιλίαν καταδεχόμενος, ἀλλὰ τὴν ἐπίβουλον ἡδονὴν ὥσπερ τινὰ λύκον ὑλακτῶν ἀεὶ καὶ σπαράσσων.

Τοιοῦτον μὲν δὴ τὸ ἀπὸ θυμοῦ ὠφέλιμον τοῖς εἰδόσι μεταχειρίζεσθαι.

Es tut daher not, die ‚wahnsinnige' und ‚zügellose' Regung der Seele durch die Erinnerung an die Beispiele seliger Männer herabzudrücken: wie der große David die Trunkenheit des Simei in Sanftmut über sich ergehen ließ. Denn er gab dem Zorne keine Gelegenheit sich zu regen, indem er seinen Sinn auf Gott ablenkte mit den Worten: ‚Der Herr hat dem Simei geboten, David zu verfluchen'. Darum war er, als er die Worte ‚Mann der Blutströme' und ‚Gesetzesübertreter' hörte, jenem nicht gram, sondern demütigte sich selbst, als ob ihm diese Beleidigung nach Gebühr begegnete.

Dieser beiden Dinge entledige dich mithin: Glaube weder, daß du großer Ansprüche würdig bist, noch bilde dir ein, daß irgendein Mensch nach Gebühr weit hinter dir zurückstehe. Denn auf diese Weise wird bei den Schäden, die deiner Ehre zugefügt werden, in dir niemals der Zorn aufsteigen. Es ist zwar schlimm, wenn ein Mensch, dem wir Wohltaten erwiesen und der uns zu größtem Danke verpflichtet ist, außer seiner Undankbarkeit auch noch anfing, anmaßend zu werden und zu schimpfen. Es ist zwar schlimm, aber für den, der es tut, ein größeres Übel als für den, der es erleidet."

Die Zerlegung dieses Stückes in drei Gruppen beruht auf den Konjunktionen: Dadurch daß die zweite mit „daher", die dritte mit „mithin" eingeleitet ist, heben sich drei Hauptgedanken heraus, deren jedem eine eigene mit „denn" eingeführte Begründung beigegeben ist.

Die drei Hauptgedanken sind: 1. Von diesen Dingen komme dir ein jedes schnell in deinen Sinn und drücke die Hitze herab. 2. Es tut daher not, die wahnsinnige und zügellose Regung der Seele durch die Erinnerung an die Beispiele seliger Männer herabzudrücken. 3. Dieser beiden Dinge entledige dich mithin: Glaube weder, daß du großer Ansprüche würdig bist, noch bilde dir ein, daß irgendein Mensch nach Gebühr weit hinter dir zurückstehe.

Während dabei sowohl der Inhalt jeder einzelnen Gruppe als auch seine Begründung durchaus einleuchten, entbehrt die Verknüpfung der drei Glieder untereinander den Konjunktionen zum Trotz doch der sonst bei Basilius üblichen Gedankenschärfe. Es ist nicht klar, inwiefern aus der ersten

Gruppe zu erschließen ist, daß es not tue, die wahnsinnige und zügellose Regung der Seele gerade „durch die Erinnerung an die Beispiele seliger Männer“ herabzudrücken. Trotzdem ist aber eben dieser Punkt das, worauf es Basilius an dieser Stelle ankommt. Denn einerseits gibt er gerade hierfür durch sein Beispiel die genaue Begründung, anderseits war die Notwendigkeit, den Zorn zu unterdrücken, selbst schon in der ersten Gruppe betont[1] worden. Ebenso ist die Einteilung der Demut, die in der dritten Gruppe vorgebracht wird[2], zwar an und für sich einwandfrei; undeutlich ist dagegen, mit welchem Rechte sie aus dem vorher Gesagten abgeleitet wird. Denn dieser Satz ist mit „mithin“ eingeführt. Und die beigegebene Begründung beweist zwar, weshalb es richtig ist, Demut zu üben, aber für die Doppelteilung gibt sie nichts aus.

Dagegen wird der Zusammenhang sofort ersichtlich, wenn man die drei Hauptgedanken nach der Analogie des zweiten Hauptteils in die Antithese rückt. Dabei ergibt sich nämlich folgendes Bild:

1. Antithese der Widersacher.	1. Gegenspruch des Basilius.
Je schneller dir ein jedes von diesen Dingen[3] in den Sinn kommt, desto eher befreist du dich von dem Druck des Gebotes[4].	Von diesen Dingen[3] komme dir ein jedes schnell in den Sinn und drücke die Hitze herab.
2. Antithese der Widersacher.	2. Gegenspruch des Basilius.
Denn dann brauchst du dich in den Regungen deiner	Es tut daher not, die wahnsinnige und zügellose

[1] Sogar mit denselben Worten: „ein jedes drücke die Hitze herab“.

[2] „Glaube weder, daß du großer Ansprüche wert bist, noch bilde dir ein, daß irgendein Mensch nach Gebühr weit hinter dir zurückstehe“: es gibt weder individuelle noch soziale Vorzüge.

[3] Beide verstehen natürlich darunter ihre eigenen Sätze.

[4] Im „Gegensatz“ wird sogar die Wendung: „es komme dir schnell in den Sinn“ verständlich.

Seele nicht mehr von den Beispielen anderer Leute einengen zu lassen.

Regung der Seele durch die Erinnerung an die Beispiele seliger Männer herabzudrücken.

3. Antithese der Widersacher.

Sondern du kannst dich der Würde entsprechend verhalten, die dir nach deinem eigenen Werte und deinen Vorzügen vor den andern Menschen zukommt.

3. Gegenspruch des Basilius.

Dieser beiden Dinge entledige dich mithin: Glaube weder, daß du großer Ansprüche würdig bist, noch bilde dir ein, daß irgendein Mensch nach Gebühr weit hinter dir zurückstehe.

Das „daher" zu Anfang der zweiten Gruppe bedeutet also: Es ist daher nicht überflüssig, sondern notwendig, die Beispiele seliger Männer heranzuziehen, und das „mithin" zu Anfang der dritten Gruppe: Poche mithin nicht auf deine individuellen oder sozialen Vorzüge, sondern übe Demut nach beiden Richtungen. Und weil jeder Satz einen Gegenspruch enthält, mußte jeder auch seine eigene Begründung bekommen, die in den Sätzen mit „denn" enthalten ist.

Auch über die Unebenheiten des Inhaltes wirft diese Auffassung ihr Licht. So ist in der ersten Gruppe der auffällige Ausdruck: ὑποτρεχέτω, „es komme dir schnell in den Sinn" aus den „Antithesen" übernommen. In der zweiten Gruppe sind die Zusätze „wahnsinnig" und „zügellos" nicht auf den Zorn selbst zu beziehen[1], sondern polemisch wider dessen Ausschreitungen zu nehmen. In der dritten Gruppe ist die Einteilung der Demut deshalb nicht erläutert, weil sie ebenfalls den „Antithesen" entnommen war.

Der Inhalt der „Antithesen" paßt durchaus zu dem Bilde, das die beiden andern Beispiele bieten. Ja er bereichert es sogar in der Hinsicht, daß er einen Eindruck davon vermittelt, worauf die „Antithesen" hinausliefen: ihre Ver-

[1] Das ergibt sich schon aus dem nächsten Stück.

fechter fanden, daß die biblische Moral nicht der Individualität des einzelnen gerecht werde. Das deckt sich mit den Vorwürfen, die sie der strengen Richtung machten: Armut, unedle Abkunft und Unbildung[1]; das deckt sich aber auch mit der Gegenbehauptung des Basilius, die „Antithesen" beruhten darauf, daß das Halten der Gebote unbequem sei[2].

Das zweite Stück lautet 364 D 1 — 356 B 1:

„Jener soll sich an dir vergehen, du aber vergeh dich nicht: eine Schule zur Weisheit sollen dir die Sprüche sein[3]. Wenn du dich nicht beißen ließest, bist du unverletzt; wenn du aber in deiner Seele auch einen Schmerz verspürt hast, halte den Kummer in deinem Innern fest. Denn ‚in mir', heißt es, ‚wurde mein Herz verstört', das bedeutet: nicht nach außen hin wurde das Leid ausgeschieden, sondern es glättete sich wie eine Woge, die sich im Innern des Gestades brach.

Bring mir dein bellendes und aufbegehrendes Herz zur Ruhe: scheuen sollen deine Leidenschaften das Erscheinen der dir innewohnenden Vernunft, wie die Kindern innewohnende Unart die Gegenwart eines ehrwürdigen Mannes[4]. Wie wären wir also wohl dem aus dem Zornigsein erwachsenden Schaden entgangen? Wenn wir den Zorn überredet haben, unsern Überlegungen nicht vorzugreifen, sondern zunächst einmal dafür Sorge tragen, daß er niemals der Einsicht zuvor entlaufe, ihn vielmehr halten wie ein Pferd, das für uns im Geschirr steht, und der Vernunft wie einem Zügel gehorsam, niemals aus der gewohnten Ordnung ausbrechend, sondern von der Vernunft sich führen lassend, wohin sie auch lenkt."

[1] Vgl. oben S. 59, 76 und 86.

[2] Sie steht in der Homilie über die Danksagung 31, 217 D 4: „Oder auch von denen, die hier um uns herumstehen, leidet am Ende einer an dieser Gedankenschwäche und braucht sündhafterweise Ausreden über Ausreden, der die Vorwürfe auf den Gesetzgeber abzuschieben versucht, als ob er Unmögliches vorschriebe, und das doch nur tut, weil die Ausübung der Gebote unbequem ist", vgl. oben S. 66.

[3] 364 D 2: Γυμνάσιόν σοι πρὸς φιλοσοφίαν ἔστω τὰ ῥήματα.

[4] 365 A 7: Αἰδείσθω τὰ πάθη τοῦ ἐν σοὶ λόγου τὴν ἐπιφάνειαν, ὥσπερ τὸ ἐν παισὶν ἄτακτον ἀνδρὸς αἰδεσίμου παρουσίαν.

Dieses Stück zerfällt in zwei gleichartig gebaute Gruppen: den Auftakt bildet beide Male eine aus dem vorliegenden Sonderfall erwachsene Paränese, dann folgt das formelhafte Zitat eines allgemeinen Prinzips, und dieses wird darauf für den Sonderfall ausgebeutet[1].

Die Beziehung auf den Sonderfall ergibt sich daraus, daß nur auf die eine Ursache Bedacht genommen ist, daß der Zorn aus einer Beleidigung erwächst, und von den Mittelsätzen enthält der erste die Lebensparole des Basilius, der zweite hingegen die typische Affekten-Formel des Peripatos.

Obschon demnach der erste Satz ausgesprochen christlich, der zweite ebenso ausgesprochen antik gefärbt ist, vereinigen sie sich dennoch darin, daß beide dem ersten Gegenspruch aus dem ersten Stück dieses Abschnittes entsprechen: „Von diesen Dingen drücke ein jedes die Hitze herab." Dazu paßt, daß auch in dieses Stück die rechte Klarheit erst dann hineinkommt, wenn man die Sätze als „Gegensprüche" auffaßt: Keinen Druck sollen die Sprüche auf dich ausüben, sondern eine Schule zur Weisheit sein. Und: Nicht zunichte gemacht werden sollen die natürlichen Regungen der Seele, sondern scheuen sollen deine Leidenschaften das Erscheinen der dir innewohnenden Überlegung. Geradezu notwendig wird aber diese Auffassung dadurch, daß das nächste Stück als Begründung eingeführt ist.

Das dritte Stück lautet 365 B 1—C 13:

„*Denn zu vielen unter den Werken unserer Tugend bleibt*[2] *der zornartige Bestandteil unserer Seele*[3] *noch unentbehrlich*[4],

[1] Darum ist 365 A 9 auch der Aorist verwandt: „Wie wären wir also wohl dem aus dem Zornigsein erwachsenden Schaden entgangen?" Damit sind nämlich die traurigen Vorkommnisse gemeint, auf die er im ersten Hauptteile anspielt.

[2] „Bleibt" übersetzt das griechische ἔτι zu Anfang des Satzes 365 B 1.

[3] „Der zornartige Bestandteil unserer Seele", τῆς ψυχῆς τὸ θυμοειδές, ist technischer Ausdruck, den Aristoteles aus Platon übernommen hatte: Überweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums, 12. Aufl. Berlin 1926, S. 387.

[4] ἐπιτήδειος ist das, worauf man „angewiesen" ist, „ohne das man nicht auskommen kann".

wenn er wie ein Soldat, der beim Feldherrn angetreten ist, bereitwillig auf Anruf seine Hilfen gewährt und mit der Vernunft im Bunde wider die Sünde ficht. Denn ‚ein Nerv der Seele ist der Zorn, der ihr die Spannkraft dazu verleiht, das auszuführen, was löblich ist'. Denn sollte er sie einmal aufgelöst in Lust angetroffen haben, dann machte er sie gleichsam im Stahlbad wieder herb und männlich, die allzu weichlich und schlaff geworden war. Denn wenn du gegen den Bösen[1] *nicht in Zorn geraten solltest, wäre es dir nicht möglich, ihn so sehr zu hassen, wie er es verdient. Denn man muß, denke ich, den gleichen Eifer um die Liebe zu der Tugend haben wie um den Haß wider die Sünde.*

Und dazu ist der Zorn besonders brauchbar, sobald wie der Hund den Hirten, so der Zorn die Vernunft begleitet und demgemäß sanft und zahm bleibt zu denen, die Nutzen bringen, und brav der Vernunft pariert, indem er wider die fremde Stimme und Erscheinung aufbegehrt, selbst wenn sie wohlwollend tut, sich aber duckt, wenn sein Freund und Kamerad ihn anrief. Das ist die beste und eine passende Mitarbeit, die der denkende Teil der Seele von dem zornartigen erhält. Denn der Mann von solcher Art wird den Hinterlistigen unversöhnlich und zu keinem Vergleich geneigt sein[2]*, da er sich niemals mit dem Schädlichen auf einen freundschaftlichen Fuß stellt, sondern den Ränkeschmied Lust wie einen Wolf ständig anbellt und zerreißt.*

Dergestalt ist mithin der Nutzen, der denen von dem Zorne kommt, die ihn zu handhaben verstehen."

In diesem Falle ist es der Parallelismus der Vergleichungssätze, der das Stück in zwei Gruppen zerlegt. Diese entsprechen auch in ihrer Anlage einander insofern, als beide Male nur ein Hauptsatz voraufgeschickt und eine ausführlichere Begründung beigegeben ist. Zum Abschluß wird das Ganze nochmals zusammengefaßt.

---

[1] τοῦ πονηροῦ ist Maskulinum wegen des darauf bezüglichen αὐτὸν in 365 B 13.

[2] Eine Anspielung auf die Versuche, durch Kompromißlösungen über die strittigen Fragen der Zeit zu einer Einigung zu gelangen.

Was den Inhalt des Stückes angeht, so hat die erste Gruppe die Aufgabe, nachzuweisen, daß der Zorn „notwendig" ist. Denn so lautet das Thema, das im einleitenden Hauptsatze gestellt wird, und das ist auch der Punkt, der in der begründenden Partie bewiesen wird. Auf dieselbe Weise wird in der zweiten Gruppe dargetan, daß der Zorn „brauchbar" ist. Der Zweck dieser Beweise ist daraus zu entnehmen, daß sie mit „denn" an das vorhergehende Stück angeschlossen sind. Dort war das Thema von den beiden „Gegensprüchen" gebildet worden: „Keinen Druck sollen die Sprüche auf dich ausüben, sondern eine Schule der Weisheit sein" und: „Nicht zunichte gemacht werden sollen die natürlichen Regungen der Seele, sondern scheuen sollen deine Leidenschaften das Erscheinen der dir innewohnenden Überlegung". Dadurch ergibt sich folgender Sinn für das dritte Stück: „Denn zwar nicht zu der Vergeltung, aber zu vielen unter den Werken der Tugend bleibt der zornartige Bestandteil unserer Seele unentbehrlich — erste Gruppe — und bei diesen Werken der Tugend ist er dann besonders brauchbar, wenn wie der Hund dem Hirten so der Zorn der Vernunft pariert — zweite Gruppe —. Die erste Gruppe beweist mithin den unausgesprochenen, die zweite den ausgesprochenen Gedanken des zweiten „Gegenspruchs". Das ist aber gerade derjenige, der am genauesten der ersten Gruppe des ersten Stückes entspricht: „Von diesen Dingen drücke ein jedes die Hitze herab."

Wenn Basilius seinen Wortlaut wie im vorigen, so auch in diesem Stücke durchgängig an die Formeln anlehnt, die als Problem von Aristoteles gestellt, im Peripatos typisch[1] geworden waren, so steht es darum ebenso wie um die stoischen Motive des ersten Hauptteils: sie sind nicht deshalb gewählt, weil es die literarische Kontinuität erfordert hätte, sondern weil sie dank der weiten Verbreitung ihrer Kenntnis die Überzeugungskraft der Beweisführung wesentlich erhöhten.

Eigentümlich ist der Endsatz, indem er die beiden Gruppen als Beweise für die „Nützlichkeit" des Zornes auffaßt. Denn dem liegt eine Einteilung des Nützlichen in das Notwendige

[1] Einige Belege sind unten S. 117 angeführt.

und das Brauchbare zugrunde. Ob Basilius auch hierzu die Anregung durch die Philosophie bekommen hat oder ob sie nur einen allgemeinen Eindruck wiedergibt, läßt sich jedoch an dieser Stelle nicht ermitteln.

Innerhalb des ersten Abschnittes fällt also der zweiten Gruppe des zweiten und dem ganzen dritten Stück die besondere Aufgabe zu, den ersten der im ersten Stück formulierten Gegensprüche als richtig zu erweisen. Von der Aufgabe des andern Teils des ersten Abschnitts läßt sich aber erst dann ein sicherer Eindruck gewinnen, wenn der dritte Hauptteil in seiner Gesamtheit zu übersehen ist.

b) Zweiter Abschnitt[1].

Das erste Stück des zweiten Abschnitts lautet 365 C 14 — 368 A 10:

[1] 365 C 14 — 369 A 7:

1. Ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων δυνάμεων ἑκάστη παρὰ τὸν τρόπον τῆς χρήσεως ἢ κακὸν ἢ ἀγαθὸν τῷ κεκτημένῳ γίνεται, οἷον τῷ ἐπιθυμητικῷ τῆς ψυχῆς ὁ μὲν εἰς ἀπόλαυσιν σαρκὸς καὶ τῶν ἀκαθάρτων ἡδονῶν ἀποχρησάμενος βδελυκτὸς καὶ ἀκόλαστος, ὁ δὲ ἐπὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ τρέψας καὶ τὴν ὄρεξιν τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν ζηλωτὸς καὶ μακάριος· καὶ πάλιν τὸ λογιστικὸν ὁ μὲν καλῶς μεταχειριζόμενος φρόνιμός ἐστι καὶ συνετός, ὁ δὲ ἐπὶ βλάβῃ τῶν πλησίον ἠκονημένος τὸν νοῦν κακεντρεχής ἐστι καὶ κακοῦργος.

Μὴ δὴ οὖν τὰ πρὸς σωτηρίαν ἡμῖν δεδομένα παρὰ τοῦ κτίσαντος ἀφορμὴν ἑαυτοῖς ἁμαρτίας ποιήσωμεν.

Οὕτω δὴ καὶ ὁ θυμός, ὅτε δεῖ καὶ ὡς δεῖ, κινούμενος ἀνδρίαν ποιεῖ καὶ ὑπομονὴν καὶ ἐγκράτειαν, παρὰ δὲ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνεργῶν μανία γίνεται.

2. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμᾶς ὁ ψαλμὸς νουθετεῖ· ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, καὶ ὁ Κύριος τῷ μὲν ὀργιζομένῳ εἰκῇ τὴν κρίσιν ἐπανατείνεται, τὸ δὲ ἐφ' ἃ δεῖ κεχρῆσθαι τῇ ὀργῇ ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει οὐ παραιτεῖται. τὸ γάρ· ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ τῆς ὄφεως, καὶ τό· ἐχθραίνετε τοῖς Μαδιηναίοις, διδάσκοντός ἐστι κεχρῆσθαι τῷ θυμῷ ὥσπερ ὅπλῳ.

Διὰ τοῦτο Μωυσῆς ὁ πάντων ἀνθρώπων πραότατος ἐκδικῶν τὴν εἰδωλολατρείαν τὰς τῶν Λευϊτῶν χεῖρας πρὸς τὸν τῶν ἀδελφῶν φόνον ἐξώπλισε. θέσθω, φησί, τὴν ῥομφαίαν ἕκαστος ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ, καὶ διέλθετε ἀπὸ πύλης εἰς πύλην καὶ ἀνακάμψατε διὰ τῆς παρεμβολῆς· καὶ ἀποκτείνατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἔγγιστα αὐτοῦ. καὶ μετ' ὀλίγα· καὶ εἶπε, φησί, Μωυσῆς· ἐπληρώσατε τὰς χεῖρας ὑμῶν σήμερον τῷ Κυρίῳ, ἕκαστος ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ δοθῆναι ἐφ' ὑμᾶς εὐλογίαν.

„Da auch von den anderen Kräften[1] eine jede nach der Art ihrer Verwendung ihrem Besitzer zum Bösen oder Guten ausschlägt —[2]. Z. B. die Willenskraft[3] der Seele braucht der eine zum Genusse des Fleisches und der unreinen Lüste und ist deshalb abscheulich und unzüchtig; der andere aber lenkt sie auf die Liebe zu Gott und das Streben nach den ewigen Gütern und ist deshalb vorbildlich und selig. Und wiederum die Denkkraft[4] handhabt der eine recht und ist deshalb vernünftig und ver-

Τί δὲ τὸν Φινεὲς ἐδικαίωσεν; οὐχ ἡ δικαία ὀργὴ κατὰ τῶν πορνευσάντων; ὃς τὰ πολλὰ ἐπιεικὴς ὢν καὶ πρᾶος, ἐπειδὴ εἶδε τὴν πορνείαν τοῦ Ζαμβρὶ καὶ τῆς Μαδιανίτιδος ἀναφανδὸν καὶ ἀπηρυθριασμένως γινομένην, οὐδὲ συγκαλυπτόντων αὐτῶν τῆς αἰσχύνης τὴν ἀσχήμονα θέαν, οὐκ ἀνασχόμενος εἰς δέον ἐχρήσατο τῷ θυμῷ δι' ἀμφοῖν ἐλάσας τὸν σειρομάστην.

Σαμουὴλ δὲ τὸν Ἀγὰγ τὸν βασιλέα τοῦ Ἀμαλὴκ ὑπὸ τοῦ Σαοὺλ παρὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ περισωθέντα οὐχ ὑπὸ δικαίας ὀργῆς εἰς μέσον ἀγαγὼν κατεφόνευσεν; οὕτω γίνεται πολλάκις ὁ θυμὸς ἀγαθῶν πράξεων ὑπηρέτης.

Ἠλίας δὲ ὁ ζηλωτὴς πεντήκοντα καὶ τετρακοσίους ἄνδρας ἱερεῖς τῆς αἰσχύνης καὶ τετρακοσίους ἄνδρας ἱερεῖς τῶν ἀλσῶν ἐσθίοντας τράπεζαν Ἰεζάβελ λελογισμένῳ θυμῷ καὶ σώφρονι εἰς ὄφελος παντὸς τοῦ Ἰσραὴλ ἐθανάτωσε.

3. Σὺ δὲ ὀργίζῃ τῷ ἀδελφῷ σου εἰκῇ. πῶς γὰρ οὐκ εἰκῇ, ἄλλου ἐνεργοῦντος ἄλλῳ χαλεπαίνων αὐτός; καὶ ποιεῖς τὸ τῶν κυνῶν, οἱ τοὺς λίθους δάκνουσι, τοῦ βάλλοντος οὐ προσαπτόμενοι. ὁ ἐνεργούμενος ἐλεεινός, ὁ δὲ ἐνεργῶν μισητός.

Ἐκεῖ τὸν θυμὸν μετάθες, ἐπὶ τὸν ἀνθρωποκτόνον, τὸν τοῦ ψεύδους πατέρα, τὸν ἐργάτην τῆς ἁμαρτίας — τῷ δὲ ἀδελφῷ καὶ συμπάθησον, ὅτι, ἐὰν ἐπιμείνῃ τῇ ἁμαρτίᾳ, μετὰ τοῦ διαβόλου παραδοθήσεται τῷ αἰωνίῳ πυρί.

[1] Basilius überträgt hier den aristotelischen Ausdruck δυνάμεις, „Seelenvermögen" — vgl. Überweg-Praechter, a. a. O. S. 387 — auf die platonischen „Seelenteile". Vgl. Überweg-Praechter S. 334: „Von der Politeia an lehrt Platon eine Geteiltheit der Seele. Darnach zerfällt diese in die Vernunft (τὸ λογιστικόν), das Mutartige (τὸ θυμοειδές) und das Begehrende (τὸ ἐπιθυμητικόν)". Ich nehme an, daß Basilius nicht selbständig vorgeht, sondern einer peripatetischen Formel folgt.

[2] Das Anakoluth bestärkt bei der sonstigen Gründlichkeit und Exaktheit des Verfassers in der oben S. 45, Anm. 1 ausgesprochenen Vermutung, die Predigt sei in der Form veröffentlicht, in der sie Basilius von der Kanzel herab gehalten hat. Der Gedanke findet auch in andern Kleinigkeiten eine gewisse Stütze; so wird z. B. öfters das Substantiv wiederholt, wo ein Pronomen ausreicht.

[3] 365 D 1: τῷ ἐπιθυμητικῷ τῆς ψυχῆς.

[4] 368 A 2: τὸ λογιστικόν.

ständig; der andere aber schärft seinen Verstand zum Schaden seiner Nächsten und ist deshalb arglistig und nichtsnutzig.

Lasset uns also, was uns vom Schöpfer zum Heile gegeben ist, nicht zum Anstoß zur Sünde machen.

In diesem Sinne wirkt also auch der Zorn, wenn er sich regt, wann er soll und wie er soll, Mannhaftigkeit und Ausdauer und Energie; wenn er sich aber wider die rechte Vernunft[1] *betätigt, wird er Wahnsinn.*"

Der Aufbau des Stückes ist dreiteilig: die erste Gruppe gibt der Erörterung einen neuen Ausgangspunkt; denn das „auch" im ersten Satze ist nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende zu beziehen, da sein Gegenstück im Anfang der dritten Gruppe steht: „auch der Zorn". Die zweite Gruppe zieht aus den Beispielen der ersten die prinzipielle Folgerung; daher ist sie mit „also" eingeleitet. Die dritte wendet das aus den andern Seelenkräften abgezogene Prinzip auf den Zorn an und ist daher ebenfalls mit „also" angeschlossen.

Sein Inhalt gibt ein besonders deutliches Bild von Basilius' Arbeitsweise. Die ganze Erörterung baut sich auf dem Satze auf: „Auch von den andern Kräften schlägt eine jede ihrem Besitzer nach der Art ihrer Verwendung zum Guten oder zum Bösen aus." Wie sich aus seiner Tendenz und dem Ausdrucke von den Seelenkräften ergibt, ist er dem Peripatos entnommen; doch wird er durch die beigegebenen Beispiele auf eine ganz christliche Richtung hin ausgedeutet. Dadurch erreicht Basilius, daß auch die Folgerung der zweiten Gruppe christlichen Charakter bekommt. Dank dieser Hilfskonstruktion gelingt es ihm, die beiden großen Gegensätze der Antike, Stoa und Peripatos, zu vereinigen; denn in der dritten Gruppe ist die erste Hälfte peripatetisch, die zweite stoisch orientiert, da dem ersten Satze die Formel zugrunde liegt, daß „der Zorn ein Nerv der Seele sei, der ihr die Spannkraft zu allem Guten verleiht", dem zweiten hingegen die Formel, daß „der Zorn ein Wahnsinn von beschränkter Dauer" sei[2].

[1] 368 A 10: παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.

[2] Zumal wo diese Formel in Verbindung mit dem ὀρθὸς λόγος erscheint.

Daraus folgen zwei Tatsachen von grundsätzlicher Bedeutung: erstens gründet Basilius seine Synthese des peripatetischen und stoischen Systems auf christliche Anschauungen — folglich kann sie nicht auf einen antiken Urheber zurückgehen. Zweitens wählt Basilius aus der ‚παράδοσις τῶν ἔξωθεν' einen peripatetischen Satz zum Ausgangspunkte, weil er ihm die Handhabe dazu bot, zu dieser Synthese zu gelangen — folglich ist es nicht notwendig, sich für seine Einführung auf die literarische Kontinuität zu berufen. Aus welchem Grunde aber Basilius veranlaßt wurde, eine Vereinigung der beiden antiken Standpunkte zu versuchen, ergibt sich aus dem zweiten Stück dieses Abschnittes.

Das zweite Stück des zweiten Abschnittes lautet 368 A 11—D 4:

„Aus diesem Grunde mahnt uns sowohl der Psalm: ‚Zürnet und sündigt nicht', als auch droht der Herr ‚dem, der da zürnt mit Unbedacht, das Gericht' an, lehnt es aber nicht ab, den Zorn als eine Art Heilmittel zu verwenden, wofür er nötig ist[1]*. Denn ein Wort wie: ‚Ich will Feindschaft setzen zwischen dich und die Schlange' und: ‚Seid Feinde den Midianitern' braucht nur einer, der lehrt, den Zorn wie eine Waffe zu gebrauchen*[1]*.*

Aus diesem Grunde wappnete Mose, der mildeste unter allen Menschen, die Hände der Leviten zum Mord an ihren Brüdern, als er den Bilderdienst bestrafte. ‚Ein jeder', heißt es, ‚lege sich das Schwert an seinen Schenkel, und streifet von Tor zu Tor und kehrt durch das Lager zurück und tötet ein jeglicher seinen Bruder, ein jeglicher seinen Nachbar, ein jeglicher seinen Nächsten!' Und wenige Worte später heißt es: ‚Ihr habt eure Hände heute dem Herrn gefüllt, ein jeder in seinem Sohn und in seinem Bruder, auf daß auf euch sein Segen gegeben werde.'

Was aber rechtfertigte den Phineas? War das nicht der gerechte Zorn wider die Hurer? Als er, der meistens maßvoll und milde war, ansehen mußte, wie Zambri und die Midianiterin offenkundig und sonder Erröten miteinander hurten, sogar ohne den unzüchtigen Anblick ihrer Schande zu verbergen, da hielt er nicht mehr an sich, sondern gebrauchte seinen Zorn

[1] Peripatetische Formeln.

mit Fug und Recht, als er seine Hellebarde durch beide hindurchtrieb.

Samuel aber, handelte er nicht in gerechtem Zorn, als er Agag, den König Amaleks, den Saul wider das Gebot Gottes gerettet hatte, hervorzog und erschlug? Auf diese Weise verhilft der Zorn oftmals zu guten Taten[1].

Elias der Eiferer aber tötete vierhundertfünfzig Männer, Priester des Greuels, und vierhundert Männer, Priester der Haine, die von Isebels Tische aßen, in wohlüberlegtem und verständigem Zorn[1] *zum Nutzen von ganz Israel.*"

Die Anapher „aus diesem Grunde" teilt das Stück in zwei Gruppen. Diese unterscheiden sich in sachlicher Hinsicht dadurch, daß die erste aus Sprüchen, die zweite aus Beispielen der Bibel besteht, stimmen aber darin überein, daß sie die Berechtigung des Zornes betonen.

Dem Inhalte des Stückes wird dadurch sein besonderer Stempel aufgedrückt, daß sowohl Worte wie Beispiele in völligem Widerspruche zu der Tendenz der ganzen Predigt stehen, die ja auf eine radikale Ausrottung des Zornes hinausläuft. Es ist infolgedessen nicht anzunehmen, daß Basilius diese Stellen selbst zusammengetragen hat, sondern sie sind ihm von seinen „Widersachern" aufgezwungen worden. Sogar die Stelle läßt sich noch ausmachen, wo sie in deren „Antithesen" ihren Platz gefunden hatten. Es ist das zweite und dritte Stück des dritten Abschnitts im zweiten Hauptteil[2]. Denn dort stellt Basilius in seinen „Gegensprüchen" den „Antithesen" der Widersacher erstens ein Wort und zweitens eine Reihe von Beispielen entgegen, so daß demnach sogar deren Einteilung erhalten ist. Daß sich die Gegner der Bibel als Waffe bedient haben, ist durch das Beispiel aus der Homilie über die Danksagung sichergestellt, und ebensowenig ist es zweifelhaft, daß diese Argumente in den Händen dieser Gegner eine wirksame Waffe darstellen. Nur wenn es ihm gelang, sie unbrauchbar zu machen, durfte Basilius hoffen, daß seine Rechtfertigung von Erfolg gekrönt sein werde.

Auch das ist eine Tatsache von fundamentaler Bedeutung. Denn damit wird die Vereinigung der Gegensätze für ihn

[1] Peripatetische Formeln. [2] Siehe oben S. 92.

geradezu eine Verpflichtung, die er seiner Aufgabe schuldete. Es ist also kein philosophisches, sondern ein christlich-religiöses Problem, das in diesem Stücke zutage tritt.

Doch hatten diese Stellen aus der Bibel neben ihrer theoretischen auch noch eine eminent praktische Bedeutung. Schienen sie doch zu einer gewaltsamen Austragung religiöser Streitigkeiten geradezu aufzurufen. Folglich mußte auch diese Auffassung noch unterbunden werden. Das ist die Aufgabe des nächsten Stückes.

Das dritte Stück des zweiten Abschnitts lautet 368 D 4—369 A 7:

„Du aber zürnest deinem Bruder mit Unbedacht[1].

Denn wie sollte das nicht Unbedacht sein, wo du selbst auf einen andern erbost bist, weil sich ein dritter betätigt? Du machst es sogar wie die Hunde, die in den Stein beißen, ohne den Werfer zu behelligen. Wer von der Betätigung betroffen wird, ist nur zu bedauern; wer sie aber ausübt, der ist zu hassen.

Dorthin lenke deinen Zorn ab, auf den Menschenmörder, den Vater der Lüge, den Wirker der Sünde; mit dem Bruder aber leide sogar mit, weil er, falls er in der Sünde beharrt, mit dem Teufel zusammen dem ewigen Feuer wird übergeben werden.“

Trotz seiner Kürze zerfällt auch dieses Stück in drei Gruppen. Im ersten Satze wird der neue Gedanke vorgebracht, in der zweiten Gruppe bewiesen und in der dritten angewandt.

Inhaltlich beschäftigt sich das Stück mit dem vorliegenden Sonderfall. Das zeigt sich schon in der ersten Gruppe: wenn auch das „Du“ noch als Einkleidung angesehen werden könnte, bedeutet doch der Zusatz „mit Unbedacht“ bereits

[1] Ebenso wie im ersten Abschnitt des ersten Hauptteils (s. oben S. 46) zitiert Basilius Matth. 5, 22 mit dem Zusatze: „mit Unbedacht“. Im Evangelium lautet die Stelle: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει, an der ersteren Stelle bei Basilius: τοῦ Κυρίου λέγοντος τὸν ὀργιζόμενον εἰκῇ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχον εἶναι τῇ κρίσει, an der zweiten: σὺ δὲ ὀργίζῃ τῷ ἀδελφῷ σου εἰκῇ. Der Zusatz ist offenbar unter dem Eindrucke der in dieser Predigt erarbeiteten Erkenntnisse gemacht. Diese Änderung bildet also ein Gegenstück zu den oben Seite 36, Anmerkung 1 notierten.

eine Spezialisierung. Denn Basilius sieht ja, wie das erste Stück gezeigt hat, nicht jeden Zorn als unbedacht an, sondern nur den, der wider die rechte Vernunft verstößt[1]. Und daß er damit auf den vorliegenden Fall anspielt, ergibt sich aus der beweisenden Gruppe. Er erblickt nämlich die Unbedachtsamkeit darin, daß „du auf einen andern erbost bist, weil sich ein dritter betätigt". Das trifft auf den jetzigen Fall insofern zu, als der Streit von einer Auseinandersetzung seinen Ausgang nahm, die auf der griechischen Philosophie beruhte[2]: folglich hat der Widersacher nicht selbst das Unrecht getan, sondern ein dritter hat sich betätigt. Die dritte Gruppe bestätigt diese Auslegung, indem sie als eigentlichen Urheber dieses Streites den Teufel nennt. Denn das deckt sich damit, daß Basilius auch in dem prooemium de fide die von ihm bekämpften Blasphemien auf die Aussaat des Teufels zurückführt[3]. Das Stück hat demnach folgenden Sinn: Der vorliegende Fall läßt sich mit den im zweiten Stück aufgezählten Geschichten aus der Schrift nicht gleichsetzen; denn „du zürnst mit Unbedacht". Unter diesen Umständen lehrt dich die rechte Vernunft ein anderes Verhalten als du an den Tag gelegt hast.

Dieses Stück trennt mithin ein grundlegender Unterschied von der ähnlichen Formulierung des Hirten des Hermas[4]. Bei Basilius ist der Teufel nämlich nicht wie dort der Urheber des Zornes an sich, sondern lediglich in diesem Falle, wo er seine Hinterlist darin betätigte, daß er in die Gemeinde den Zankapfel einer solchen prinzipiellen Erörterung warf. Auch innerhalb der christlichen Tradition ist also diese Stelle nicht als Typos zu bewerten.

Der ganze Abschnitt steht also unter dem Zeichen der Beispiele des Mittelstücks. Das kommt schon äußerlich dadurch zum Ausdrucke, daß in seinem ersten Stücke der Schwer-

[1] Dort heißt es 368 A 8—10: „Der Zorn wirkt, wenn er sich regt, wann er soll und wie er soll, Mannhaftigkeit und Ausdauer und Energie, wenn er sich aber wider die rechte Vernunft betätigt, wird er Wahnsinn."

[2] Darüber ist unten S. 121 ff. gehandelt.

[3] Die Stelle ist oben S. 29 übersetzt; vgl. auch oben S. 21.

[4] mandatum 5 Kap. 2: Dibelius a. a. O. S. 514 ff.

punkt am Ende, im dritten dagegen am Anfange liegt. Die Beispiele werden unter zwei Gesichtspunkte gestellt: zunächst zeigt Basilius, daß sie nicht, wie die andern behaupten, in Widerspruch zu den sonstigen Worten der Bibel stehen, und dann, daß sie jedoch keine Rückschlüsse auf den vorliegenden Fall zulassen. Beide finden sich unter dem übergeordneten Gedanken zusammen, daß diese Dinge allerdings erst dann zutage treten, wenn die rechte Vernunft zu Hilfe kommt[1].

Das Thema berührt sich demnach mit dem zweiten „Gegenspruch" aus dem ersten Stück des ersten Abschnittes: Es ist nicht überflüssig, sondern notwendig, die Beispiele seliger Männer heranzuziehen. Denn der Zusammenhang verlangt ja, auch das Thema des zweiten Abschnittes als „Gegenspruch" aufzufassen. Dieser lautet dann etwa: Die von den Widersachern gesammelten Bibelstellen enthalten keinen Widerspruch gegen die christliche Lehre, sondern bereichern im Gegenteil unsere Erkenntnis noch weit über das von den Griechen Geleistete hinaus. Der Unterschied zwischen beiden läßt sich auf die Formel bringen, daß der zweite Abschnitt nachweist, was zu Anfang nur angedeutet war. Er erklärt sich daraus, daß Basilius mit Rücksicht auf den positiven Gehalt seiner Darlegungen die Beispiele nicht an derselben Stelle behandelte, wo sie in den „Antithesen" seiner Widersacher gestanden hatten, sondern sie dorthin verlegt hatte, wo diese zum zweiten Mal davon gesprochen hatten. Zum mindesten besteht zwischen den beiden Partien ein enger sachlicher Zusammenhang.

c) Dritter Abschnitt[2].

Das erste Stück des dritten Abschnittes lautet 369 A 7—B 3:

„*Wie aber die Benennungen Zorn und Grimm verschieden sind, so unterscheidet sich auch das, was damit bezeichnet wird,*

[1] Darin tritt das Thema des dritten Hauptteils zutage: „Eine Schule zur Weisheit sollen dir die Sprüche sein."

[2] 369 A 7—372 A 2:

1. Ὥσπερ δὲ τὰ ὀνόματα διάφορα θυμοῦ καὶ ὀργῆς, οὕτω καὶ τὰ ὑπ' αὐτῶν σημαινόμενα πλεῖστον ἀλλήλων διαφέρει. ἔστι γὰρ θυμὸς μὲν οἷον ἔξαψίς τις καὶ ἀναθυμίασις ὀξεῖα τοῦ πάθους, ὀργὴ δὲ ἔμμονος λύπη καὶ ὀρμὴ

sehr weit voneinander. Denn Zorn ist gleichsam eine Art Entzündung und ein akutes Aufwallen der Leidenschaft, aber Grimm ein chronisches Leid und ein anhaltender Drang, denen ihr Unrecht zu vergelten, die es begangen haben, indem die Seele nach der Vergeltung gleichsam giert[1].

Man muß also darüber klar sein, daß sich die Menschen nach beiden Richtungen hin verfehlen: entweder verfallen sie in eine rasende und kopflose Erregung gegen die, so sie reizten, oder sie stellen mit Trug und Heimtücke denen nach, die sie betrübten, beides Dinge, wovor wir uns in acht nehmen müssen."

διαρκὴς πρὸς τὴν τῶν ἠδικηκότων ἀντίδοσιν, ὥσπερ ὀργώσης τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἄμυναν.

Εἰδέναι οὖν χρὴ ὅτι κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαθέσεις πλημμελοῦσιν οἱ ἄνθρωποι· ἢ μανικῶς καὶ ἐμπλήκτως κατὰ τῶν παροξυνόντων κινούμενοι, ἢ δολερῶς καὶ ἐπιβούλως τοὺς λυπήσαντας ἐνεδρεύοντες, ἅπερ ἀμφότερα φυλακτέον ἡμῖν.

2. Πῶς ἂν οὖν μὴ κινοῖτο πρὸς ἃ μὴ δεῖ τὸ πάθος; πῶς; εἰ προπαιδευθείης τὴν ταπεινοφροσύνην, ἣν ὁ Κύριος καὶ λόγῳ διετάξατο καὶ ἔργῳ ὑπέδειξε, νῦν μὲν λέγων· ὁ θέλων ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔστω πάντων ἔσχατος, νῦν δὲ πράως καὶ ἀκινήτως τοῦ τύπτοντος ἀνεχόμενος. ὁ γὰρ οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητὴς καὶ δεσπότης, ὁ παρὰ πάσης τῆς νοητῆς καὶ αἰσθητῆς κτίσεως προσκυνούμενος, ὁ φέρων τὰ σύμπαντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, οὐχὶ ζῶντα ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τὸν ᾅδην τῆς γῆς ὑπορραγείσης τῷ δυσσεβεῖ, ἀλλὰ νουθετεῖ καὶ διδάσκει· εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις;

Ἐὰν γὰρ ἐθισθῇς πάντων ἔσχατος εἶναι κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ Κυρίου, πότε ἀγανακτήσεις ὡς παρὰ τὴν ἀξίαν καθυβρισμένος; ὅταν σε παιδίον νήπιον λοιδορήσῃ, γέλωτος ἀφορμὴν ποιῇ τὰ λοιδορήματα, καὶ ὅταν ὑπὸ φρενίτιδος ἐξεστηκὼς τὴν διάνοιαν φθέγγηται ῥήματα ἀτιμίας, ἐλεεινὸν ἡ γῆ μᾶλλον ἢ μίσους ἄξιον. οὐ τοίνυν τὰ ῥήματα πέφυκε τὰς λύπας κινεῖν, ἀλλ' ἡ κατὰ τοῦ λοιδορήσαντος ἡμᾶς ὑπεροψία καὶ ἡ ἑκάστου περὶ ἑαυτοῦ φαντασία, ὥστε, ἂν ἀφέλῃς τῆς ἑαυτοῦ διανοίας τούτων ἑκάτερον, ψόφος ἐστὶν ἄλλως διακενῶς ἠχῶν τὰ φερόμενα.

3. Παῦσαι οὖν ἀπὸ ὀργῆς καὶ ἐγκατάλιπε θυμόν, ἵνα φύγῃς τῆς ὀργῆς τὴν πεῖραν τῆς ἀποκαλυπτομένης ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων.

Ἐὰν γὰρ λογισμῷ σώφρονι ἐκτεμεῖν δυνηθῇς τὴν πικρὰν ῥίζαν τοῦ θυμοῦ, πολλὰ τῶν παθῶν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ συναιρήσεις. καὶ γὰρ τὸ δολερὸν καὶ ὕποπτον καὶ ἄπιστον καὶ κακόηθες καὶ ἐπίβουλον καὶ θρασὺ καὶ πᾶν τὸ τῶν τοιούτων πονηρῶν σμῆνος ταύτης τῆς κακίας ἐστὶν ἀποβλαστήματα.

[1] Der Satz mit „indem" stellt ein etymologisierendes Wortspiel mit dem Prädikat ὀργώσης und dem Substantiv ὀργή dar, ist also unübersetzbar.

Mit diesem Stücke wendet sich Basilius einem neuen Gegenstande zu. Die Ausgangsgruppe bildet wiederum ein Motiv aus der „παράδοσις τῶν ἔξωθεν“: die mit dem Auge des Mediziners geschaute Diagnose der beiden Arten des Zorns[1]. Sie dient ihm dazu, in der zweiten Gruppe auf die in beiden enthaltene Fehlerquelle aufmerksam zu machen und festzustellen, daß beide Arten gleich gefährlich sind.

In der letzten Folgerung steckt das eigentliche Thema des Stückes. Es baut nämlich die Voraussetzungen für das nächste Stück, wie sich aus dem überleitenden „also“ entnehmen läßt.

Das zweite Stück lautet 369 B 4—C 12:

„Wie wäre es also nur zu machen, daß sich die Leidenschaft gegen etwas nicht regt, wo sie es nicht darf? Wie? Wenn du dich schon vorher hättest in der Demut ausbilden lassen[2], die der Herr sowohl mit seinem Worte anbefohlen wie mit der Tat vorgelebt hat: jetzt, indem er sagte: ‚Wer unter euch der erste sein will, sei von allen der letzte‘, jetzt, indem er sanft und sonder Bewegung den Mann gewähren ließ, der ihn schlug. Denn der Schöpfer und Gebieter Himmels und der Erden, vor dem sich alle Kreatur auf die Knie wirft, die wir mit dem Verstande erkennen und mit den Sinnen wahrnehmen können, der ‚das All trägt mit dem Worte seiner Kraft‘, — er sandte ihn nicht lebendig in die Hölle, indem sich die Erde unter dem Gottlosen auftat, sondern mahnt und lehrt: ‚Habe ich übel geredet, so zeuge davon, was übel ist; war es aber recht, was mißhandelst du mich?‘

Denn wenn du dich daran gewöhnt hast, nach dem Gebote des Herrn von allen der letzte zu sein, wann wirst du dann ärgerlich werden, als wäre dir wider Gebühr eine Beleidigung angetan? Wenn dich ein unmündiges Kindchen beschimpft hat, so nimmst du die Schmähungen nur als Anlaß zum Lachen, und wenn ein Mensch, dessen Einsicht Fieberwahn zerrüttet hat, Worte der Schande ausstößt, so hältst du ihn eher für bedauerns- als für hassenswert. Daher pflegen nicht die Worte das Leid zu erregen,

[1] Sie läßt sich demnach schwerlich einer bestimmten Schule zuweisen, atmet in ihrer objektiven Einstellung aber trotz der etymologischen Spielerei eher peripatetischen als stoischen Geist.

[2] 369 B 5: εἰ προπαιδευθείης τὴν ταπεινοφροσύνην.

sondern die Verachtung, die wir dem zollen, der uns beschimpfte, und die Einbildung, mit der ein jeder sich selbst umgibt, so daß die Spitzen, falls du dies beides aus deinem Selbstbewußtsein getilgt hast, umsonst ins Leere verhallen."

Daraus, daß der Zorn in jeder Form die gleiche Gefahr zu sündigen in sich birgt, folgert die erste Gruppe also: es gibt nur eine einzige Möglichkeit, beim Zorn der Sünde zu entgehen, nämlich das Leben auf die Demut einzustellen. Diese Lehre ist durch ein Gebot des Herrn autorisiert und von ihm selber betätigt worden, so daß ihre Durchführbarkeit nicht bestritten werden kann[1].

Doch führt die zweite Gruppe für solche Leute, denen die Autorität eines biblischen Gebotes nicht genügen mochte, auch noch den Vernunftbeweis. Sie benutzt das stoische[2] Motiv, daß Beschimpfungen von Kindern und Verrückten nicht verletzend wirken, um daraus den Gedanken zu gewinnen, daß der Anreiz zum Zorn nicht in den Worten liegt, sondern in dem Hochmut, der ὕβρις des Betroffenen, der sich entweder anmaßend gegen die andern oder hoffärtig gegen sich selbst gebärdet. Da sich daraus ohne weiteres ergibt, daß der rechte Christ durch Beschimpfungen gar nicht zum Zorn gereizt werden kann, ist die Vorbedingung für den Anfang des folgenden Stückes geschaffen.

Das dritte Stück lautet 369 C 12—372 A 2:

„‚Mache also ein Ende mit dem Groll und laß in dir zurück den Zorn', damit du der Probe des Zornes entgehst, ‚der sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen offenbart'.

Denn wenn du es vermocht hast, mit verständiger Überlegung die bittere Wurzel des Zornes herauszuschneiden, wirst du eine

[1] Diese Frage pflegte ja von den Gegnern bei jedem Gebote aufgerollt und mit Hilfe von Beispielen geprüft zu werden.

[2] Daß es stoisch ist, ergibt sich daraus, daß es von Seneca de ira III, 26 § 1 verwandt ist, allerdings mit einer anderen Folgerung: ‚quare fers aegri rabiem et phrenetici verba, puerorum protervas manus? nempe quia videntur nescire quid faciant.'

Menge der Leidenschaften mit diesem ihrem Ursprung mitwegreißen. Denn Trug und Argwohn, Mißtrauen und hämisches Wesen, Hinterlist und Frechheit und der ganze Schwarm solcher Schlechtigkeiten sind Auswüchse dieser Bosheit."

Die erste Gruppe knüpft mit einem Bibelspruche[1] an das Vorhergehende an, und die zweite stellt den Anschluß an den zweiten Hauptteil her, wo Basilius ja im ersten Abschnitt gesagt hatte: Wir könnten es fertig bringen, die meisten der Übel wie mit einer Art Wurzel und Ursprung mit dieser Leidenschaft zusammen herauszuschneiden[2].

Der einleitende Satz kann nicht als generelle Anweisung aufgefaßt werden, da diese Auslegung dem ersten und zweiten Abschnitte widerspricht, wo der Zorn ausdrücklich als Ansporn zu guten Taten angesprochen ist. Sondern er muß auf den vorliegenden Sonderfall bezogen werden. Dann klingt dieser Abschnitt in eine Friedensmahnung aus, wie der zweite mit einem Aufrufe zum Mitleid geendet hatte. Auf diese Weise bekommt auch die Drohung mit dem Zorngericht des Herrn ihre besondere Beziehung.

Auch in diesem Abschnitte liegt der Schwerpunkt auf dem Mittelstück. Das hat auch hier wiederum dazu geführt, daß das erste Stück ansteigend, das zweite hingegen abfallend angelegt ist.

Die beiden Mittelgruppen vereinigen sich zu einem Lobpreis auf die Demut. Als „Gegenspruch" formuliert lautet das Thema also folgendermaßen: Es ist also unmöglich, beim Zürnen der Sünde zu entgehen, wenn man auf die Menschenwürde pocht, sondern hier ist allein die Demut am Platze, die der Herr gebot und selber übte. Es entspricht also dem

[1] Der erste Satz stammt aus Psalm 37/38, 8.

[2] Das tritt besonders deutlich zutage, wenn man den griechischen Wortlaut nebeneinanderstellt. Hier heißt es: Ἐὰν γὰρ λογισμῷ σώφρονι ἐκτεμεῖν δυνηθῇς τὴν πικρὰν ῥίζαν τοῦ θυμοῦ, πολλὰ τῶν παθῶν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ συναιρήσεις. (369 D 1), und dort: 360 A 3: Ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς τὸ κακὸν ἐπίσχωμεν, τὴν ὀργὴν πάσῃ μηχανῇ τῶν ψυχῶν ἐξελόντες· οὕτω γὰρ δυνηθείημεν τὰ πλεῖστα τῶν κακῶν, ὥσπερ ῥίζῃ τινὶ καὶ ἀρχῇ, τῷ πάθει τούτῳ συνεκτεμεῖν.

dritten „Gegenspruch" aus dem Anfang dieses Hauptteils: Poche mithin nicht auf deine individuellen oder sozialen Vorzüge, sondern übe Demut nach beiden Richtungen hin[1].

B. Der dritte Hauptteil als Ganzes.

a) Sein Thema.

Die Gedanken des dritten Hauptteils gehen folgenden Gang[2]:

1. Abschnitt.

1. Stück: Die Folgerungen, die die „Widersacher" gezogen haben, sind alle drei falsch.
2. Stück: Kein Druck sollen dir die Sprüche sein, sondern eine Schule für die Weisheit.
   Nicht behindert werden sollen die Regungen deiner Seele, sondern scheuen sollen deine Leidenschaften das Erscheinen der dir innewohnenden Überlegung.
3. Stück: Denn zu vielen unter den Werken der Tugend bleibt der zornartige Bestandteil unserer Seele unentbehrlich und brauchbar.

2. Abschnitt.

1. Stück: Infolge der Eigenart unserer Seelenkräfte ist auch der Zorn einerseits ein Ansporn zum Guten, anderseits ein Wahnsinn.
2. Stück: Aus diesem Grunde enthalten die von den Widersachern gesammelten Bibelstellen keinen Widerspruch gegen die christliche Lehre, sondern bereichern im Gegenteil unsere Erkenntnis noch

[1] Die Übereinstimmung prägt sich vor allem darin aus, daß dieselbe Einteilung der Demut verwandt ist. Hier heißt es: „Das Leid erregt die Verachtung, die wir dem zollen, der uns beschimpfte, und die Einbildung, mit der ein jeder sich selbst umgibt" (369 C 8), und dort: „Glaube weder, daß du großer Ansprüche wert bist, noch bilde dir ein, daß irgendein Mensch nach Gebühr weit hinter dir zurückstehe" (364 C 9).

[2] Was hier angegeben ist, sind allemal die Sätze, die sich bei der Analyse als die Träger des Themas herausgestellt haben.

weit über das von den Griechen Geleistete hinaus.

3. Stück: Du aber zürnst deinem Bruder mit Unbedacht.

3. Abschnitt.

1. Stück: Jede Regung des zornartigen Teils der Seele birgt die gleiche Gefahr der Sünde.
2. Stück: Also ist es unmöglich, der Sünde zu entgehen, wenn man auf die Menschenwürde pocht, sondern hier ist allein die Demut am Platze, die der Herr gebot und selber übte.
3. Stück: Laß also ab vom Zorn.

Innerhalb der sonstigen Gleichartigkeit im Aufbau nimmt der erste Abschnitt dadurch eine besondere Stellung ein, daß er nicht wie die andern in einem, sondern in zwei Höhepunkten gipfelt. Auch in sachlicher Hinsicht gibt der erste von seinen beiden Leitsätzen dem ganzen Hauptteil seine Richtschnur. Das Thema dieses Hauptteils heißt demnach: „Eine Schule für die Weisheit sollen dir die Sprüche sein."

Damit der Leitsatz bei seiner Kürze nicht seine Wirkung verfehlt, schickt Basilius ihm eine kurze Zusammenfassung seiner „Gegensprüche" vorauf und erreicht auf diese Weise, daß sich auch diese programmatischen Ausführungen dem Schema einordnen, das er für diesen Hauptteil vorgesehen hatte: Auch der erste Abschnitt kulminiert nach der Mitte hin, der ganze Hauptteil aber im Anfange.

b) Sein Verhältnis zur antiken Tradition.

Die Form, die Basilius seinen Ausführungen gegeben hat, ist so methodisch, daß sie zweifellos auf seine langjährigen rhetorischen Studien zurückgeführt werden muß. Doch sind seine Darlegungen so genau auf die besondern Belange zugeschnitten und bleiben so eng innerhalb der Einteilung, daß sich keinerlei Anhalt findet, der auf die Benutzung irgendwelcher Quelle, sei es christlicher, sei es griechischer Herkunft, schließen ließe. Im Gegenteil, die innige

Verwobenheit des theoretischen Prinzipienstreites mit der Sorge um den praktischen Sonderfall gebietet geradezu, auch in diesem Hauptteil seiner Predigt eine selbständige Leistung zu erblicken.

Ganz ähnlich steht es um das Material, das er verwendet. Es ist so evident, daß er den Typos des Peripatetikers zu Hilfe gerufen hat, daß ich mich auf ein paar charakteristische Belege aus Senecas de ira beschränken kann[1]. Buch I, 7 § 1 zitiert er als peripatetisch: „ira extollit animos et incitat, nec quicquam sine illa magnificum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hic stimulus peragitavit misitque in pericula audaces". I, 9 § 2: „ira, inquit Aristoteles, necessaria est, nec quicquam sine illa expugnari potest nisi illa implet animum et spiritum accendit; utendum autem illa est non ut duce sed ut milite". I, 17 § 1: „Aristoteles ait affectus quosdam, si quis illis bene utatur, pro armis esse". Aber die Gründe für diese Übernahme liegen nicht außerhalb, sondern in der Sache selbst: Der Typos des Peripatetikers lieferte einmal die wirksamste Formel für den „Gegenspruch" gegen die „Antithese" von der Vergewaltigung der Persönlichkeit durch das Gebot — 1. Abschnitt — und zweitens für die Widerlegung der „Antithesen"-gruppe von Bibelstellen — 2. Abschnitt. Aber noch deutlicher zeigt die Art, wie Basilius bei dieser Übernahme verfährt, daß es verfehlt ist, hier auf Auswirkungen literarischer Einflüsse zu schließen. Denn der peripatetische Typos wird von Basilius mit Hilfe des christlich-asketischen Demutsgedankens so weit umgebogen, daß er sich sogar seiner ganz unantiken Denkform einfügt, die dem Vergeltungszorn völlig zu entsagen befiehlt, und auf diese Weise seine ursprüngliche Einstellung ins grade Gegenteil verkehrt — 3. Abschnitt.

Es kommt also dem Kirchenvater gar nicht darauf an, den Typos des Peripatetikers ins Christentum einzuführen, sondern er benutzt ihn lediglich als ein brauchbares Hilfs-

[1] Das im einzelnen nachzuweisen, hat weder für die formale noch die inhaltliche Gestaltung der Basiliuspredigt irgendwelchen Wert. Eine Arbeit aber bloß um der Freude willen zu unternehmen, ein paar Parallelstellen auf die Beine bringen zu können, dazu fehlt mir die Zeit.

mittel bei seinen Bemühungen, die traditionelle Anschauung des biblischen Christentums zu sichern. Ebenso wie die Stoa, bemißt er auch den Peripatos nicht nach seinem eigenen Werte, sondern nur nach seiner Brauchbarkeit für die augenblickliche Aufgabe: auch hier wieder ganz anders als die beiden Gregore[1].

IV. Schluß.

„Lasset uns also gegeneinander billig und guter Sinnesart werden[2].“

Jetzt eilt die Predigt dem Ende zu; der Schluß lautet[3]:

„Lasset uns also ein so großes Übel nicht außerdem noch bei uns einführen: Krankheit der Seele, Verdunkelung der Gedanken, Entfremdung von Gott, Verleugnung der Verwandtschaft, Ursprung des Krieges, Vollendung des Unglücks, einen argen Dämon, der in unseren eigenen Seelen selbst geboren wird und der wie ein unverschämter Mieter unser Inneres ganz mit Beschlag belegt und dem Heiligen Geiste den Zutritt versperrt. Denn wo Feindschaft, Streit, Zorn, Zank, Eifersucht reichlich am Werke sind, die Seelen geschwätzig zu verwirren, dort gibt es für den Geist der Sanftmut keine Ruhestatt.

---

[1] Die für diese beiden in Betracht kommende Literatur ist zu Anfang der Untersuchung namhaft gemacht (oben S. 44).

[2] 372 A 14: γενώμεθα εἰς ἀλλήλους χρηστοὶ καὶ εὔσπλαγχνοι.

[3] 372 A 2—B 4:

Μὴ δὴ οὖν ἐπεισάγωμεν ἑαυτοῖς κακὸν τοσοῦτον· ἀρρωστίαν ψυχῆς, σκότωσιν λογισμῶν, ἀπὸ Θεοῦ ἀλλοτρίωσιν, οἰκειότητος ἄγνοιαν, ἀρχὴν πολέμου, συμφορῶν πλήρωμα, δαίμονα πονηρὸν αὐταῖς ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐντικτόμενον καὶ ὥσπερ τινὰ ἔνοικον ἀναιδῆ προκατέχοντα ἡμῶν τὰ ἔνδον καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τὴν πάροδον ἀποκλείοντα. ὅπου γὰρ ἔχθραι, ἔρεις, θυμοί, ἐριθεῖαι, φιλονεικίαι θορύβους ἀσιγήτους ταῖς ψυχαῖς ἐμποιοῦντα, ἐκεῖ τὸ πνεῦμα τῆς πραΰτητος οὐκ ἀναπαύεται.

Πεισθέντες δὲ τῇ παραινέσει τοῦ μακαρίου Παύλου πᾶσαν ὀργὴν καὶ θυμὸν καὶ κραυγὴν ἄρωμεν ἀφ' ἡμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ καὶ γενώμεθα εἰς ἀλλήλους χρηστοὶ καὶ εὔσπλαγχνοι, ἀναμένοντες τὴν μακαρίαν ἐλπίδα τὴν τοῖς πραέσιν ἐπηγγελμένην — μακάριοι γὰρ οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

Sondern laßt uns der Mahnung des seligen Paulus gehorsam ‚allen Zorn und Groll und Lärm von uns entfernen samt aller Bosheit' und gegeneinander billig und guter Sinnesart werden in der Erwartung der seligen Hoffnung, die den Sanftmütigen versprochen ist, — ‚denn selig sind die Sanftmütigen, weil sie das Land erben werden' — in Christo Jesu unserm Herrn; denn sein ist die Herrlichkeit und die Kraft in Ewigkeit. Amen."

In der ersten Gruppe weckt Basilius noch einmal die Erinnerung an all das, was er im Verlaufe der Predigt vorgebracht hatte. Indem er seinen Worten aber eine Begründung beigibt, geht er von der Theorie zur Praxis über. Denn daß aus solchen Ursachen, wie er sie aufzählt, eine „Verwirrung" entsteht, die „geschwätzig"[1] ist, bedeutet eine Anspielung auf die Lage, die er vor sich sah.

Vor allem muß jedoch die zweite Gruppe auf die gegenwärtige Notlage bezogen werden. Denn die Aufforderung, „allen Zorn und Groll zu entfernen", kann aus dem Grunde nicht verallgemeinert werden, weil es nach Basilius eigenen Worten ja auch einen „gerechten", „wohlüberlegten und verständigen" Zorn gibt, der „oftmals zu guten Taten verhilft[2]". Und gar die Mahnung: „Lasset uns gegeneinander billig und guter Sinnesart werden" ist generell genommen im Vergleich zu der Eigenart der übrigen Darlegungen eine nichtssagende Plattheit, während sie auf den Sonderfall bezogen das letzte Ziel von Basilius' ganzer Arbeit[3] enthüllt.

V. Die Predigt als Ganzes.

A. Ihr Thema.

Wie die Einzelanalyse ergeben hat, setzt sich die Predigt aus drei Hauptteilen und dem Schlusse zusammen und behandelt der Reihe nach folgende Themen: 1. „Versuchet

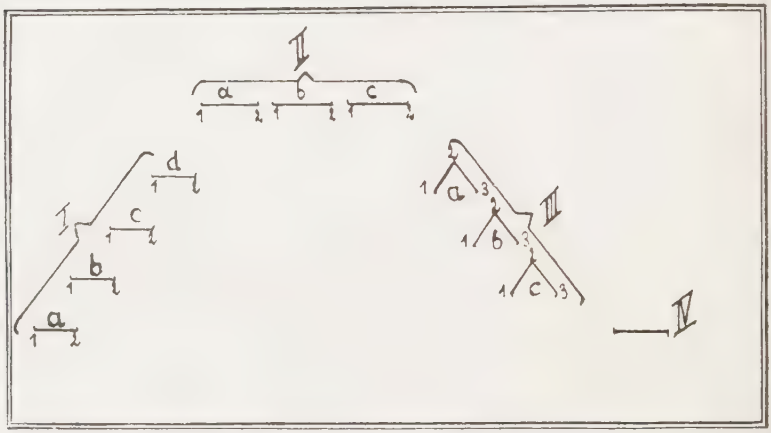
---

[1] ἀσύγητοι gibt den θόρυβοι in diesem Zusammenhang eine ganz eigentümliche Färbung.

[2] Die Zitate stammen aus dem zweiten, dritten und vierten Beispiel des zweiten Abschnitts im dritten Hauptteil.

[3] Nicht nur von dieser einzelnen Predigt, sondern von der Arbeit seines ganzen Lebens.

nicht mit Bösem das Böse zu heilen." 2. „Von seinem ersten Anfang an wollen wir das Böse anhalten, nachdem wir den Zorn mit jedem Hilfsmittel aus unsern Seelen herausgeholt haben." 3. „Eine Schule zur Weisheit sollen dir die Sprüche sein." 4. „Lasset uns gegeneinander billig und guter Sinnesart werden." Ihre Bearbeitung geschieht in der Weise, daß der Höhepunkt des ersten Hauptteils ans Ende[1] gerückt ist, während er im dritten Hauptteil am Anfang[2] liegt. Innerhalb des zweiten Hauptteils hebt sich dagegen kein Abschnitt so sehr hervor, daß ihm eine führende Rolle zugewiesen werden müßte. Schematisch dargestellt, sieht also die Anlage der Predigt folgendermaßen aus:



Auf Grund dieses Schemas[3] folgt ohne weiteres, daß die Predigt in ihrer Gesamtheit nach demselben Typos gebaut ist wie die Abschnitte des dritten Hauptteils: sie ist nach der Mitte hin orientiert. Demnach bildet also das Thema des zweiten Hauptteils gleichzeitig das Thema der ganzen Predigt: „Von seinem ersten Anfang an wollen wir das Böse

[1] Siehe die Disposition oben S. 61.

[2] Die Disposition steht oben S. 87.

[3] Es ist anscheinend um der Symmetrie willen geschehen, daß Basilius dem ersten Hauptteil entgegen seiner sonstigen Vorliebe für die Dreizahl vier Abschnitte gegeben hat; denn auf den zweiten Hauptteil folgen auch vier Abschnitte: die drei des dritten Hauptteils und der Schluß.

anhalten, nachdem wir den Zorn mit jedem Hilfsmittel aus unsern Seelen herausgeholt haben."

Auch in sachlicher Hinsicht erweist sich dieser Satz als das Spitzenthema; denn es trägt jedem der beiden großen Probleme Rechnung, die bei der Einzelanalyse zutage getreten sind.

Von diesen war eines das Nebeneinander eines theoretischen Prinzipienstreites und eines praktischen Zwistes innerhalb der Gemeinde. Faßt man nun diesen Satz theoretisch auf, so enthält er eine Rechtfertigung des christlichen Standpunktes in der Vergeltungsfrage; nimmt man ihn dagegen von der praktischen Seite, so ist er eine Mahnung, Meinungsverschiedenheiten auf gütlichem Wege zu beseitigen.

Das andere Problem bestand in dem Nebeneinander von griechischer Philosophie und christlicher Frömmigkeit. Den christlichen Standpunkt wahrt der Satz, indem er zwischen dem Bösen und dem Zorne unterscheidet; den Griechen kommt er darin entgegen, daß er auch ihre Fragestellung nicht außer acht läßt.

B. Ihre Vorgeschichte.

Diese Eigentümlichkeit des Themas findet ihre Erklärung einesteils in der Lage, aus der die Predigt geboren ist. Sie muß jedoch an ihr selber noch rekonstruiert werden, da unser Bestand an Quellen derart lückenhaft und einseitig ist, daß sonst keine Hilfe zu erwarten steht[1].

Dafür sind folgende Voraussetzungen gegeben[2]:

Erstens nimmt der erste Hauptteil Bezug auf einen Zornesausbruch, der kurz vorhergegangen war. Er „war

---

[1] Den Zeugnissen der Basiliusbriefe pflegt man, soweit sie Zeitschilderungen enthalten, „nur soviel Bedeutung" beizumessen, „als Tatsachen sich dafür anführen lassen". Schäfer, Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande, Diss. Münster 1909. S. 170.

[2] Für den ersten Hauptteil sind sie oben S. 47, 52, 57, 59 erarbeitet worden, für den zweiten S. 76, 81, 86, 88—94, für den dritten S. 97 f., 100, 107, 108, 114, 115—116, für den Schluß S. 116.

nicht in uns entstanden, sondern von außen über uns hergefallen wie ein unerwarteter Tornado". Sein Verlauf ist typisch: Die Parteien erregten sich zunächst zum Zorn, dann artete dieser in Schmähungen aus, und diese endeten wiederum in Tätlichkeiten.

Zweitens widerlegen der zweite und dritte Hauptteil folgenden Gedankengang:

Das Gebot, auf die Vergeltung zu verzichten, ist falsch. Nämlich

1. hat es keinen sittlichen Wert; denn es vermag ebensowenig den Zorn zu heilen wie die Übel, die daraus entstehen, sondern richtet geradezu Schaden an, indem es dem Feinde erleichtert Unrecht zu tun, den Christen aber zur Feigheit erzieht.

2. entspricht es auch nicht der denkenden Vernunft; denn es verlangt von dir, daß du nicht etwa nur deinen Nutzen hintansetzen, sondern dich sogar geradezu schädigen sollst, lediglich mit dem Erfolg, daß der Feind durch deine Mißhandlung seine Leidenschaft austobt.

Ja es ist geradezu unvernünftig; denn du gibst ihm selbst die Rechtfertigung an die Hand, indem er sagt, du habest ihn zuerst gereizt und dann seinen Grimm dadurch noch auf die Spitze getrieben, daß du ihn deine Nichtachtung merken ließest.

3. trägt es der Wirklichkeit keine Rechnung; denn es ist unmöglich, nicht außer sich zu geraten, wenn man Unrecht erfährt, und Verleumdungen nicht entgegenzutreten, da sonst ja der Gegner recht hätte, wenn er dich für nichts erachtet, und auch die Bibel selbst hat derartiges an andern Stellen weder verlangt noch beachtet.

4. Je schneller dir ein jedes von diesen Dingen in den Sinn kommt, desto eher befreist du dich von dem Druck des Gebotes; denn dann brauchst du dich in den Regungen deiner Seele nicht mehr von den Beispielen anderer Leute einengen zu lassen, sondern kannst dich der Würde entsprechend verhalten, die dir nach deinem eigenen Werte und deinen Vorzügen vor den andern Menschen zukommt.

Da Basilius diese beiden Dinge miteinander vereinigt hat, ist es sicherlich nicht abwegig, dasselbe zu tun.

Dann entsteht folgendes Bild:

Den Anlaß des Ganzen bildeten die „Antithesen" der Widersacher gegen die Lehren der Bergpredigt — denn Basilius sagt ja, daß die Leidenschaft von außen her gekommen sei.

Da sie infolge der scheinbaren Durchschlagskraft ihrer Gründe[1] den Grundpfeiler der Strenggläubigkeit zu erschüttern drohten[2], geriet die Partei der „ernsten" Christen in hellen Zorn auf die Träger der griechischen Bildung, die seit Arius schon so viel Unheil in das Gemeindeleben gebracht hatten — deshalb sagt Gregor von Nazianz a. a. O.: „eine sehr große Zahl von Christen verabscheut die profane Bildung als eine hinterlistige und gefährliche und von Gott weit abführende", und Basilius selber im Schlusse: „Lasset uns ein Übel von solcher Größe nicht außerdem noch bei uns einführen" und: „wo Feindschaft usw. die Seelen geschwätzig verwirren, gibt es für den Geist der Sanftmut keine Ruhestatt".

Die Hellenisten sahen ihrerseits wiederum in diesem Zorn nur eine Äußerung der Feindseligkeit, die die andern den Errungenschaften der Kultur entgegenbrachten, in denen sie selber den höchsten Triumph des Griechentums erblickten. Daß es wirklich Leute geben könnte, denen ihre Logik im Ernst nicht einleuchtete, hielten sie für ausgeschlossen. Sie erklärten sich deshalb diesen Widerstand um so eher damit, daß sich die Anhänger der Strenggläubigen aus den an Geburt, Besitz und Bildung tieferstehenden Bevölkerungsschichten rekrutierten, als der Lobpreis auf edle Abkunft, kostbaren Besitz und feine Bildung zu den Typica ihrer Philosophie gehörte, und ließen sich im Eifer dazu verleiten, solche Ansichten offen auszusprechen — daher kommt

[1] Das ist die Ursache, weshalb Basilius ihre Tätigkeit nicht auf menschliche Bosheit, sondern auf den Teufel zurückführt: 3. Hauptteil, 2. Abschnitt, 3. Stück, 368 D 4—369 A 7, S. 108, und prooemium de fide Einl. S. 28.

[2] Vgl. S. 90—92.

die Besprechung dieser Dinge in die Predigt hinein[1], daher legt Basilius auch solchen Nachdruck auf die Mahnung: „Glaube weder, daß du großer Ansprüche wert bist, noch bilde dir ein, daß irgendein Mensch nach Gebühr weit hinter dir zurückstehe[2].“

Weil diese Anwürfe in der Tat eine wunde Stelle trafen, kam es schließlich zu offner Gewalttat über die Frage, ob eine solche Gewalttat erlaubt sei. Damit sahen die Hellenisten ihre Ansicht gerechtfertigt und trugen ihre Verachtung nunmehr offen zur Schau — damit findet sogar der Zeitenwechsel im ersten Gliede der Anapher des ersten Abschnittes im zweiten Hauptteil seine Erklärung: „Er schmähte“ — „er schlug“ — „er speit dich an und achtet dich für nichts“.

Da infolgedessen ähnliche Ausbrüche immer wieder aufs neue passieren konnten, waren die Zustände im Gemeindeleben unerträglich geworden und schrien nach Abhilfe — so ist die Lage, als Basilius das Wort zu seiner Predigt ergriff.

Basilius' Persönlichkeit aber ist der andere Faktor, der für die Erklärung der Predigt die Richtung gibt.

Ihn hatten Familientradition und Ausbildungsgang einesteils in so innige Beziehungen zu den Bildungsgütern des Hellenentums gebracht, daß er es nicht über das Herz gewann, denen beizupflichten, die sie aus dem Christentum verbannen wollten. Andernteils bewahrte ihn aber der Ernst seiner religiösen Überzeugung, den er gleichfalls aus dem Elternhause mitbekommen und in den Erfahrungen seines Lebens gefestigt hatte, vor der zweiten Gefahr, sich von den Schlagworten der Hellenisten blenden zu lassen. Der Reinheit seiner Gefühle gewiß, war er der Überzeugung, daß sich hier ein Ausgleich finden lasse. Infolgedessen hatte er schon seit Beginn seiner kirchlichen Wirksamkeit die Meinung verfochten, daß die griechische Bildung dem Christentum nicht abträglich, sondern vonnöten sei. Nämlich die Homilie

---

[1] Im ersten Hauptteil, 4. Abschnitt, im zweiten Hauptteil, 1. und 3. Abschnitt.

[2] Über die andere Veranlassung s. S. 112 ff.

auf den Anfang der Sprüche beginnt mit den Worten[1]: „Gut ist der Lohn für braves Gehorchen. Folgen wir daher dem ehrwürdigen Vater, der uns Streitfragen aus den Sprüchen des Geistes als Thema stellte. Er macht es wie die Kundigen unter den Jägern, geht an unwegsame Stellen und will gleichsam ausprobieren, wie der Hund läuft. Er stellte uns aber als Aufgabe, das Vorwort zu den Sprüchen auszulegen. Daß aber der Sinn dieser Lektion schwer zu erjagen, ist jedem bekannt, der sich auch nur ein wenig damit aufgehalten hat." Zu dieser Stelle ist bei Migne das einzige Scholion[2] zitiert, das mir in dieser Ausgabe aufgefallen ist: „Diese Rede wurde in Gegenwart des heiligen Meletios auf dessen Veranlassung gehalten, als Basilius noch Diakon war." Dieser Hinweis wird durch die Art bestätigt, wie Basilius seinem Thema gerecht zu werden versucht. Denn sie zeigt deutlich, daß sich hier ein Anfänger auf einem unwegsamen Gelände voller Fallgruben bewegt. Was er bringt, sind nämlich lediglich aus der ‚παράδοσις τῶν ἔξωθεν' zusammengetragene Anmerkungen zum Texte, denen die eigentliche Verarbeitung noch abgeht. Doch liegt das nicht allein an der Unerfahrenheit der Erstlingsarbeit, sondern das Bild aus dem Jägerleben hat nur dann einen Sinn, wenn überhaupt noch keine feste Form für ein solches Verfahren vorhanden war.

Was ihn aber an dieser Stelle zum Eingreifen trieb, war noch nicht einmal diese persönliche Anschauung und Liebhaberei, sondern sein Pflichtgefühl als Seelsorger. Sein Beruf gebot ihm, einerseits die Autorität der Bergpredigt unter allen Umständen aufrecht zu erhalten, anderseits aber ebenso eifrig auf die Wahrung des Friedens bedacht zu sein.

[1] Migne 31, 385 C 10—388 A 2: Ἀγαθὸς ὁ τῆς εὐπειθείας μισθός. ὑπακούσωμεν τοίνυν χρηστῷ πατρὶ προβάλλοντι ἡμῖν ἀγωνίσματα ἐκ τῶν λόγων τοῦ Πνεύματος, ὃς κατὰ τοὺς ἐμπείρους τῶν θηρευτῶν ἐν δυσβάτοις χωρίοις οἷον σκύλακός τινος τὴν πεῖραν τοῦ δρόμου λαμβάνειν βούλεται. προέβαλε δὲ ἡμῖν εἰς ἐξήγησιν τὸ προοίμιον τῶν παροιμιῶν. ὅπως δὲ δυσθήρατος τῆς λέξεως ταύτης ὁ νοῦς, παντὶ γνώριμον τῷ καὶ μικρὸν ἐπιστήσαντι.

[2] Anm. 76: In quodam codice Colbertino, numero 499, scholium notatu dignissimum invenimus. Primum in ima marginis parte ita legitur: σχόλιον, deinde sequitur: οὗτος ὁ λόγος ἐρρήθη ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ ἁγίου Μελετίου, αὐτοῦ προτρέψαντος, ἔτι τοῦ ἁγίου Βασιλείου διακόνου ὄντος.

C. Die Eigenart der Predigt.

Das Milieu und die Individualität ihres Verfassers haben also den Charakter der Predigt bestimmt.

Aus den Umständen erklärt sich, daß die Predigt sowohl auf den Sonderfall wie auf die Prinzipienfrage eingeht; denn beides sind Dinge, deren Bereinigung der öffentliche Friede verlangte. Aus den Umständen erklärt es sich aber auch, daß der biblische Standpunkt mit griechischer Philosophie gerechtfertigt wird; denn die Mahnung zum Frieden war umsonst, wenn nicht jede der streitenden Parteien einsah, daß sie unrecht hatte. Deshalb zeigt die Predigt zunächst, daß sich in der Praxis beide vergangen hatten, die Strenggläubigen gegen das Gebot, die Hellenisten gegen ihre Grundsätze; dann geht sie zu dem Nachweis über, daß beide auch in der Theorie auf falschem Wege sind: den Strenggläubigen zeigt die Predigt, daß die griechische Wissenschaft kein Gegensatz zu der christlichen Lehre, sondern eine starke Stütze für sie ist, den Hellenisten aber, daß die christliche Lehre nicht etwa, wie sie meinen, der griechischen Wissenschaft unterlegen, sondern im Gegenteil Fragen zu lösen imstande ist, mit denen sich die Griechen vergeblich abgemüht hatten.

Aus der Persönlichkeit des Verfassers aber erklärt sich die Selbständigkeit, mit der die althergebrachten Motive der griechischen Philosophie unter eine neue Beleuchtung gerückt sind. Denn der Gegensatz zwischen Peripatos und Stoa ist innerhalb der Antike[1] nicht überbrückt worden, sondern hat sich bis zu ihrem Ausgange unverändert erhalten, wie das neunte Buch von Augustins Gottesstaat beweist. Dort heißt es nämlich zu Anfang des vierten Kapitels: „Duae

[1] Wenn Gronau aus der Tatsache, daß diese Vereinigung im Hexaemeron des Basilius geschehen ist, erschließt, daß der Kirchenvater Poseidonios benutzt habe, so überträgt er ohne weiteres die Methode, die sich bei Gregor von Nyssa bewährt hatte, auch auf dessen Vorbild. Trotzdem ihm Norden und Jaeger beigestimmt haben, ist dieses Verfahren dennoch methodisch falsch: Nicht alle Männer der Kirche sind desselben Schlages wie Gregor von Nyssa.

sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci ‚pathe', nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut iste, de Graeco expressius passiones vocant. Has ergo perturbationes sive affectiones sive passiones quidam philosophi dicunt etiam in sapientem cadere, sed moderatas rationique subiectas, ut eis leges quodam modo, quibus ad necessarium redigantur modum, dominatio mentis imponat. Hoc qui sentiunt, Platonici sunt sive Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam Peripateticam condidit. Aliis autem, sicut Stoicis, cadere ullas omnino huiusce modi passiones in sapientem non placet."

Aus der Persönlichkeit des Verfassers erklärt es sich aber auch, wenn hier ein Schema der griechischen Rhetorik auf die christliche Predigt übernommen ist. Denn es ist zwar ein antikes Schema, das er dem Aufbau dieser Predigt zugrunde gelegt hat; wie sehr er aber über das Typische hinausstrebt, zeigt sich daran, daß er in diesen Typos ein zweites Schema hineinverarbeitet hat. Nämlich im ersten Hauptteile zieht er die Praxis des Lebens heran, im zweiten geht er auf die sittlichen Werte ein, die dadurch offenbar werden, daß das Gebot sowohl dem eigenen Nutzen als auch der Gerechtigkeit gegen die andern Genüge leistet, und im dritten spricht schon das Thema von der Weisheit. Diese drei Gesichtspunkte sind aber den drei Anforderungen gleich, denen ein Gebot nach der Auffassung „derer von draußen" entsprechen muß: es muß sittlich wertvoll, vernunftgemäß und praktisch möglich sein. Daß das nicht eine zufällige Folge des Gedankenganges, sondern bewußt ist, geht aus dem Einleitungssatze hervor: „Bei den geistlichen Ermahnungen offenbart sich dann, wenn die Verordnungen vor allem den Ausgang zum Zeugen bekommen haben, — 1. Hauptteil — wie weise — 3. Hauptteil — und nützlich — 2. Hauptteil — sie für die Verbesserung der Lebensführung und die Vervollkommnung derer sind, die ihnen folgen". Dabei ist die Weisheit erst in dem zweiten Gliede der Vergleichung neu eingeführt; das erste hatte nur von der Nützlichkeit der ärztlichen Verordnungen gesprochen.

Durch diese Vereinigung der beiden Schemen erreicht Basilius, daß sich seine Predigt den beiden charakteristischen Tendenzen des christlichen Schrifttums anpaßt: der apologetischen und der paränetischen. Mithin ist sowohl das materiale wie das formale Prinzip, das Basilius bei dieser Predigt befolgt, auf das eine Ziel gerichtet, die Vorbedingungen für einen friedlichen Ausgleich der Gegensätze zu schaffen; das aber ist das Ziel seines persönlichen Strebens in einer aufgeregten Umwelt.

D. Ergebnisse.

Anpassung an die Besonderheiten der Aufgabe, Selbständigkeit in der Gedankenführung, Klarheit in der Anschauung, Einheitlichkeit in der Zielsetzung, das sind die charakteristischen Eigenschaften dieser Predigt. Und wenn dabei der Anschluß an die beiden starken Traditionen seiner Zeit, die hellenische und die christliche, sorgfältig gewahrt bleibt, so spricht das angesichts der Gegensätze, die zwischen den beiden Richtungen entstanden waren, nicht gegen, sondern für die Originalität ihres Verfassers. Der Stolz, mit dem Basilius bei dem Rückblicke auf seine bisherige Arbeit betont, gemäß dem Worte Hesiods in die erste Reihe zu gehören[1], ist also in diesem Falle berechtigt; denn er hatte in der Tat „aus sich heraus etwas gefunden, was noch größeren Nutzen bringt als der Umgang mit den Koryphäen aus alter Zeit".

Auch was er im prooemium de fide[2] über seine Methode gesagt hat, ist durch die Analyse bestätigt worden. Es handelt sich hier darum, „wider die bei Gelegenheit auftretenden Irrlehren zu streiten", und Basilius hat dabei „die eingeführten Blasphemien durch ihre Gegensätze gestört". Auch „waren diese Gegensätze bald diese, bald jene, wie es das Bedürfnis der Kranken gerade erforderlich machte", auch „waren sie häufig nicht schriftbeglaubigt, darum aber doch nicht der frommen Sinnesart entfremdet, die der Schrift entspricht". Sogar wenn er sich dabei „auf die Männer" be-

[1] Das erste Selbstzeugnis des Basilius: Einl. S. 17.
[2] Das dritte Selbstzeugnis: Einl. S. 29.

ruft, „die sich schon vorher damit befaßt hatten", so ist das kein Widerspruch zu seiner früheren Behauptung. Denn Origenes hat in seiner Gegenschrift gegen Celsus ein ähnliches Verfahren angewendet, aber unter ganz andern Bedingungen. Vielleicht ist gerade das Heterodoxe an seiner Denkform die Ursache dazu gewesen, daß Basilius genötigt war, die Vereinbarkeit von griechischer Wissenschaftlichkeit und christlicher Religiosität noch einmal zu entdecken. Doch ist diese Frage noch nicht spruchreif.

Auch die Schilderung, die er in dem prooemium de iudicio Dei[1] von den Zuständen innerhalb der Christenheit entwirft, erfährt in dieser Predigt ihre volle Bestätigung. Es wird demnach doch wohl erforderlich sein, diesen Berichten des Basilius mehr Wert beizumessen, als es bisher geschah.

Folgende allgemeineren Ergebnisse lassen sich demnach aus dieser Predigt gewinnen:

1. Wenn sich eine so beträchtliche Zahl antiker Typen, sei es philosophischer, sei es rhetorischer Art, vorfindet, so ist das an dieser Stelle noch kein Beweis für die Lebenskraft der traditionellen Formen[2], sondern ein Zeugnis für den Eifer, mit dem sich Basilius um die Sache des Friedens bemüht hat.

2. Wenn es ihm gelungen ist, „auf wunderbare Weise die Lehre Chrysipps mit der der Akademie zu verknüpfen", so ist das an dieser Stelle noch kein Beweis für einen Vereinigungsversuch der beiden Schulen aus vorchristlicher Zeit[3], sondern ein Zeugnis für die Rücksichtslosigkeit, mit der sich Basilius über die feststehenden Traditionen hinwegsetzte, wenn es galt, die Autorität der Schrift zu sichern.

3. Wenn die Typen der hellenischen Tradition in christlichem Sinne umgearbeitet erscheinen, so ist das an dieser Stelle noch kein Beweis für die Zugehörigkeit des Basilius

[1] Das zweite Selbstzeugnis: Einl. S. 23.

[2] Die Allgemeingültigkeit dieser Nordenschen These wird von diesem Ergebnisse natürlich nicht berührt.

[3] Etwa so, wie es Gronau für das Hexaemeron behauptet hat.

zu irgendeiner christlichen Schultradition[1], sondern ein Zeugnis dafür, daß die Formeln der griechischen Wissenschaft noch nicht so starr geworden waren, daß sie sich nicht mehr auf neue Fragestellungen hätten umstellen lassen.

Dagegen vermittelt die Predigt dem Philologen einen lebendigen Eindruck vom Stande der Wissenschaft des vierten Jahrhunderts[2], dem Theologen aber bringt sie die Erklärung gerade für die eigentümliche Seite eines charakteristischen Typos der katholischen Denkform[3].

[1] Das gilt besonders für das Verhältnis des Basilius zu Origenes.

[2] Er ist demnach doch wohl wesentlich höher, als die ledernen Schulbücher ahnen lassen, auf die sich unsere Kenntnis bisher vornehmlich stützen mußte.

[3] Vgl. dazu die neue Zielsetzung Jaegers in seiner Antrittsrede in der Berl. Akademie. Berl. Sitzungsber. vom 3. Juli 1924.

Zweite Homilie.

Die Homilie auf das Wort: Hab acht auf dich[1].

Die Homilie auf das Wort: Hab acht auf dich teilt mit der Predigt wider die Zürnenden das Geschick, schon sehr bald zum Typos erstarrt zu sein. In ihrem Falle läßt sich sogar der Anfangs- und der Endpunkt des Typisierungsvorganges fes legen.

Basilius hatte in seinem Hexaemeron den sechsten Schöpfungstag nur sehr knapp bedacht — er füllt bei Migne 29, 204 C 5—208 B 7, also kaum zwei Spalten — dafür aber seinen Zuhörern in Aussicht gestellt, sie bei seinen späteren Schriften zu entschädigen. Als er zum Schlusse drängt, sagt er nämlich[2]: „Worin nun das besteht, was der Mensch ‚nach dem Bilde Gottes' besitzt, und auf welche Weise er daran teilnimmt, was ‚nach seinem Gleichnis' ist, wird, gibt's Gott, in den nächsten Schriften[3] gesagt werden." Einige Zeilen weiter heißt es abermals[4]: „Jetzt haben wir uns also nur insoweit mit dem Thema befaßt, als wir den Eifer in euch erweckten; die vollständigere Untersuchung der aufgeworfenen Fragen werden wir mit dem Beistande

[1] Migne 31, 197 C 5—217 B 8.

[2] Migne 29, 208 A 13—15: Ἐν τίνι μὲν οὖν ἔχει τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος καὶ πῶς μεταλαμβάνει τοῦ καθ' ὁμοίωσιν, ἐν τοῖς ἑφεξῆς Θεοῦ διδόντος εἰρήσεται.

[3] Da das Hexaemeron nach einem in sich vollständig abgeschlossenen Dispositionsschema angelegt ist, das Thema aber restlos durchgeführt ist, muß in diesen Worten eine Anspielung auf weitere Arbeiten des Verfassers enthalten sein. Die Vermutung, das Hexaemeron sei unvollständig, konnte erst aufkommen, als es zum Typos geworden und seine ursprüngliche Absicht in Vergessenheit geraten war.

[4] Migne 29, 208 B 11—14: Νῦν μὲν οὖν ὅσον διεγεῖραι ὑμῶν τὸν ζῆλον τοῦ λόγου παρηψάμεθα· τὴν δὲ τελειοτέραν περὶ τῶν προκειμένων ἐξέτασιν ἐν τοῖς ἑξῆς ἀποδώσομεν τῇ συνεργίᾳ τοῦ Πνεύματος.

des Geistes in den nächsten Schriften liefern." Dieses Versprechen hat Basilius selbst jedoch, wenigstens wörtlich genommen, nicht mehr erfüllt[1], so daß dem Hexaemeron die abschließende Krönung fehlt.

Diese Lücke zu ergänzen, fühlte sich Gregor von Nyssa, der sich durchaus als Erbe und Anwalt seines älteren Bruders empfindet[2], um so eher angetrieben, als Basilius selbst den Weg zu weisen schien. Denn er hatte die Behandlung des sechsten Tages mit folgenden Worten begonnen[3]: „Aber ich merke schon längst, wie man nach der Erschaffung des Menschen verlangt, und es kommt mir beinahe vor, als hörte ich meine Zuhörer immer nur noch in ihren Herzen rufen: ‚Über das Unsrige werden wir belehrt, wie dessen Natur beschaffen ist; uns selber aber kennen wir nicht.' Ich muß daher alle Bedenken über Bord werfen, die mich zurückhalten, und reden. In der Tat sieht es nämlich so aus, als ob es das Schwerste von allem wäre, sich selbst kennenzulernen. Denn nicht nur unser Auge, das betrachtet, was draußen ist, bedient sich nicht des Sehens, um an sich heranzukommen, sondern auch unser Verstand selber, der scharfsichtig den fremden Fehler betrachtet, geht nur

[1] Unter den Schriften des Basilius befindet sich zwar eine in zwei Reden eingeteilte Abhandlung de hominis structura; sie versucht auch die Wendungen, deren sich Basilius bediente, getreulich nachzuahmen, jedoch bestehen gegen ihre Echtheit gewichtige Bedenken.

[2] Zum Beweise sei auf den Anfang der 12 Bücher wider Eunomios verwiesen, die Jaeger 1921 neu herausgegeben hat.

[3] Migne 29, 204 A 13—C 5: Ἀλλὰ γὰρ αἰσθάνομαι πάλαι τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως ἀπαιτούμενος καὶ μονονουχὶ ἀκούειν δοκῶ μοι τῶν ἀκροατῶν ἐν ταῖς καρδίαις καταβοώντων, ὅτι τὰ μὲν ἡμέτερα ὁποῖά τινά ἐστι τὴν φύσιν διδασκόμεθα, ἡμᾶς δὲ αὐτοὺς ἀγνοοῦμεν. ἀνάγκη οὖν εἰπεῖν τὸν κατέχοντα ἡμᾶς ὄκνον παρωσαμένους. τῷ ὄντι γὰρ ἔοικε πάντων εἶναι χαλεπώτατον ἑαυτὸν ἐπιγνῶναι. οὐ γὰρ μόνον ὀφθαλμὸς τὰ ἔξω βλέπων ἐφ' ἑαυτὸν οὐ κέχρηται τῷ ὁρᾶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἡμῶν ὁ νοῦς, ὀξέως τὸ ἀλλότριον ἁμάρτημα καταβλέπων, βραδύς ἐστι πρὸς τὴν τῶν οἰκείων ἐλαττωμάτων ἐπίγνωσιν. διὰ τοῦτο καὶ νῦν ὁ λόγος, ὀξέως ἐπελθὼν τὰ ἀλλότρια, νωθρός ἐστι καὶ ὄκνου πλήρης πρὸς τὴν τῶν οἰκείων ἐξέτασιν· καίτοι οὐ μᾶλλον ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς τὸν Θεὸν ἔστιν ἐπιγνῶναι ἢ καὶ ἐκ τῆς οἰκείας ἡμῶν κατασκευῆς τόν γε συνετῶς ἑαυτὸν ἐξετάσαντα, ὥς φησιν ὁ προφήτης· ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ. τοῦτεστιν· ἐμαυτὸν καταμαθὼν τὸ ὑπερβάλλον τῆς ἐν σοὶ σοφίας ἐξεδιδάχθην.

langsam an die Erkenntnis der eigenen Schwächen. Aus diesem Grunde ist auch jetzt unsere Rede, so scharf das Messer gewesen war, mit dem sie an die fremden Dinge heranging, zur Untersuchung der eigenen Qualitäten stumpf und voller Hemmungen. Und doch kann man Gott aus Himmel und Erde nicht besser erkennen als gerade aus unserer eigenen Ausstattung, man muß sich allerdings mit Verstand geprüft haben. So sagt ja der Prophet: ‚Wunderbar wurde mein Wissen um dich aus mir', das heißt: dadurch daß ich mich kennenlernte, wurde ich über die Überlegenheit der Weisheit aufgeklärt, die in dir ist." Diese Worte sind fast durchweg der Niederschlag von Gedanken aus der Homilie: „Hab acht auf dich". Die Einteilung: das Unsrige — wir selber stammt aus der Gruppe 204 A 6—13[1], die Bemerkung über das Auge steht wörtlich 201 C 6[2], zu dem Hinweis auf den Unterschied an Scharfblick bei fremden oder eigenen Angelegenheiten ist er durch 209 A 11 angeregt worden[3], und den Gedanken, daß Gott aus der eigenen Ausstattung mindestens ebensogut zu erkennen sei wie aus Himmel und Erde, hat er 213 D 1 ff. durchgeführt[4]. Gregor brauchte also nur weiter auszubauen, was Basilius begonnen hatte, und die Lücke war geschlossen. Auf diese Weise kam es zu jener Übereinstimmung zwischen Basilius und Gregor, die Gronau notiert hat[5]. Damit beginnt die Entwicklung der Predigt zum Typos.

Sie endet für uns mit Ambrosius; denn im lateinischen Hexaemeron ist die Predigt „Hab acht auf dich" in der Tat nichts anderes mehr als „die zehnte Homilie zum Sechstagewerk", um wiederum mit Gronau zu reden[6]. Vgl. Migne Lat. 14, 263 A 5 ff.

Die Kontinuität der kirchlichen Tradition brachte es mit sich, daß die Homilie infolge dieser Abstempelung

[1] Siehe unten S. 147: 2b, erster Absatz.
[2] Siehe unten S. 147: 1 b, zweiter Absatz.
[3] Siehe unten S. 173: 2a.
[4] Siehe unten S. 208 ff.: 2. Teil des achten Abschnittes.
[5] Gronau, Poseidonios S. 3.
[6] Gronau, a. a. O. S. 4.

ihren individuellen Charakter verlor, also gerade das, wovon das Verständnis für die persönliche Eigenart ihres Verfassers abhängt. Deshalb ist es die grundlegende Aufgabe der Analyse, ihren ursprünglichen Sinn wiederzugewinnen — also die gleiche Arbeit zu leisten wie bei der Homilie wider die Zürnenden.

Dabei hilft hier dieselbe Stütze wie dort: die Glieder der Disposition sind so scharf gegeneinander abgesetzt, daß die Abschnittsgrenzen festliegen.

I. Prooemium.

Der erste Abschnitt lautet[1]:

1. a) „*Den Gebrauch der Rede hat uns Gott, der uns geschaffen hat, verliehen, damit wir die Wünsche unserer Herzen einander aufdecken und ob unserer natürlichen Zusammengehörigkeit ein jeder an seinem Nächsten Anteil nehmen, indem wir dabei wie aus irgendwelchen Schatzkammern aus den Verborgenheiten unseres Herzens hervorholen, was wir denken.*

b) *Denn wenn wir so lebten, daß unsere Seele nackt wäre*[2], *würden wir schon von den Denkvorgängen ab Gemeinschaft*

---

[1] Migne 31, 197 C 7—200 A 9:

1. a) Τοῦ λόγου τὴν χρῆσιν δέδωκεν ἡμῖν ὁ κτίσας ἡμᾶς Θεός, ἵνα τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν ἀλλήλοις ἀποκαλύπτωμεν καὶ διὰ τὸ κοινωνικὸν τῆς φύσεως ἕκαστος τῷ πλησίον μεταδιδῶμεν, ὥσπερ ἔκ τινων ταμιείων τῶν τῆς καρδίας κρυπτῶν προφέροντες τὰ βουλεύματα.

b) Εἰ μὲν γὰρ γυμνῇ τῇ ψυχῇ διεζῶμεν, εὐθὺς ἂν ἀπὸ τῶν νοημάτων ἀλλήλοις συνεγινόμεθα· ἐπειδὴ δὲ ὑπὸ παραπετάσματι τῇ σαρκὶ καλυπτομένη ἡμῶν ἡ ψυχὴ τὰς ἐννοίας ἐργάζεται, ῥημάτων δεῖται καὶ ὀνομάτων πρὸς τὸ δημοσιεύειν τὰ ἐν τῷ βάθει κείμενα.

2. a) Ἐπειδὰν οὖν ποτε λάβηται φωνῆς σημαντικῆς ἡ ἔννοια ἡμῶν, ὥσπερ πορθμείῳ τινὶ τῷ λόγῳ ἐποχουμένη διαπερῶσα τὸν ἀέρα ἐκ τοῦ φθεγγομένου μεταβαίνει πρὸς τὸν ἀκούοντα· κἂν μὲν εὔρῃ γαλήνην βαθεῖαν καὶ ἡσυχίαν, ὥσπερ λιμέσιν εὐδίοις καὶ ἀχειμάστοις ταῖς ἀκοαῖς τῶν μανθανόντων ὁ λόγος ἐγκαθορμίζεται· ἐὰν δὲ οἷον ζάλη τις τραχεῖα ὁ παρὰ τῶν ἀκουόντων θόρυβος ἀντιπνεύσῃ, ἐν μέσῳ τῷ ἀέρι διαλυθεὶς ἐναυάγησε.

b) Ποιήσατε τοίνυν γαλήνην τῷ λόγῳ διὰ τῆς σιωπῆς· ἴσως γὰρ ἄν τι φανείη χρήσιμον ἔχων τῶν ἀγωγίμων.

[2] Die Wendung: γυμνῇ τῇ ψυχῇ ist aus Platons Kratylos 403 B entnommen: ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ' Ἀιδην ἀπέρχεται.

miteinander pflegen; da aber die Seele ihre Denkarbeit hinter der Hülle eines Vorhanges verrichtet, nämlich des Fleisches, hat sie Ausdrücke und Benennungen nötig, um allgemein zu machen, was in der Tiefe liegt.

2. a) *Nachdem also einmal der Gedanke, den wir gefaßt haben, in der Stimme Gestalt bekommen hat, läßt er sich von der Rede wie von einer Fähre forttragen und gelangt auf dem Wege durch die Luft von dem Sprechenden zum Hörenden hinüber*[1]*; und wenn die Rede tiefe Stille und Ruhe vorfand, geht sie wie in sicheren und sturmfreien Häfen in den Gehörorganen der Lernenden vor Anker; brauste ihr aber wie ein heftiger Sturm der Lärm entgegen, der von den Hörern kommt, so löste sie sich mitten in der Luft auf und erlitt auf diese Weise Schiffbruch.*

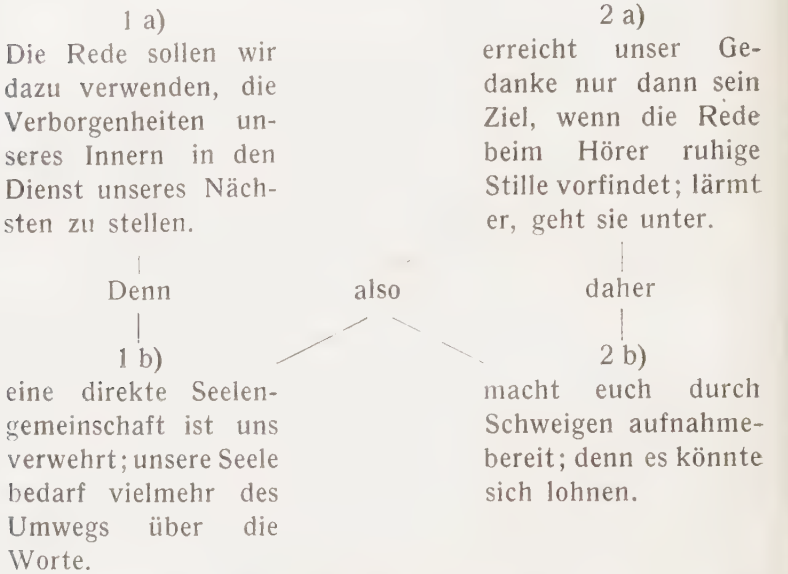
b) *Schafft daher unserer Rede ruhiges Fahrwasser dadurch, daß ihr schweigt; denn es könnte sich vielleicht zeigen, daß ihre Ladung etwas enthält, das den Transport verlohnt.*"

Der Abschnitt ist deshalb in zwei Teile zerlegt, weil darin zwei Hauptgedanken auftreten: im ersten wird von dem Zweck der Sprache gesprochen, im zweiten die Notwendigkeit des Stillschweigens während einer Rede erörtert. Doch muß er als Einheit genommen werden, da die beiden Teile in ein logisches Verhältnis gebracht sind. Jeder von diesen zerfällt wiederum in zwei Stücke, zwischen denen im ersten Falle die Beziehung der Behauptung zum Beweis, im zweiten die der Voraussetzung zur Folgerung besteht.

Den Gang der Gedanken illustriert am besten ein Schema. Denn erst die schematische Darstellung vermag ein Bild der eigentümlichen Gedankenverkettung zu bieten, die den Abschnitt kennzeichnet: man mag die Verbindung ziehen, wie man will, immer ergibt sie einen Sinn, ob man nun 1 a) mit 1 b) und 2 a) mit 2 b) verknüpft oder 1a) mit 2a) und 1 b) mit 2 b) oder 1 a) mit 2 b) und 1 b) mit 2 a). Auch 1 a) und 2 a) läßt sich über das „denn" mit 1 b) und über das „daher" mit 2 b) verbinden, ebenso auch 1 a) und

[1] Auf stoische Untersuchungen zurückgehende Gemeinplätze.

b) über das „also" sowohl mit 2 a) wie mit 2 b), und endlich auch noch 1 a) und b) mit 2 a) und b).



Trotz dieser Mannigfaltigkeit bleiben die Variationen sämtlich innerhalb ein und desselben Themas: daß die Erörterung nicht durch Lärm gestört werden dürfe. Ja, dieses Thema läßt sich sogar aus dem ersten Satze herauslesen, wenn man ihn entsprechend dem aus der Homilie wider die Zürnenden geläufigen Brauche[1] in die Antithese rückt: Die Rede soll uns dazu dienen, die Verborgenheiten unseres Innern in den Dienst des Nächsten zu stellen — aber nicht, mit Schreiereien, die doch an der Oberfläche bleiben, dem Nächsten Schaden zuzufügen.

Durch diesen Inhalt charakterisiert sich der Abschnitt zwar als typisches Vorwort; denn das soll ja nach der antiken Theorie noch nicht auf die Sache selbst eingehen, sondern erst einmal die Vorbedingungen schaffen, die für die eigentliche Arbeit notwendig sind[2]. Aber er erhält durch die Kunst

[1] Vgl. erste Homilie, oben S. 88 und 97.

[2] Vor allem soll es den seelischen Kontakt zwischen Redner und Hörern herstellen.

seines Aufbaus doch eine persönliche Note; denn es ist ungewöhnlich, daß ein Prediger soviel Mühe daran verwenden muß, sich Gehör zu verschaffen. Das wird vielmehr nur dann verständlich, wenn sein Textwort in ähnlicher Weise zum Streitpunkt geworden war wie die Vergeltungsfrage in der Homilie wider die Zürnenden, und außerdem die Gemeinde Anlaß gehabt hatte, diesen Zwist aufs neue aufzurollen, ehe Basilius die Kanzel betreten hatte.

Beides liegt in der Tat vor: zum ersten hatte sich dieselbe Partei, die wir in der vorigen Predigt mit den Mitteln der griechischen Philosophie gegen die urchristliche Auffassung des Racheverbotes aus der Bergpredigt zu Felde ziehen sahen, aus dem Spruche: „Hab acht auf dich" eine Waffe geschmiedet, indem sie dieses Wort mit dem griechischen: „Erkenne dich selbst" gleichsetzte[1], und war dabei natürlich auf denselben Widerstand gestoßen; zum zweiten war bei der Schriftverlesung während desselben Gottesdienstes der Vers Deut. 15, 9 vorgetragen worden, dem dieser Spruch entnommen war, wie aus den Worten 200 B 2 hervorgeht[2]: „So ist also auch der Spruch beschaffen, der uns soeben aus den Büchern Moses vorgelesen worden ist: ‚Hab acht auf dich, daß nicht ein in deinem Herzen verborgener Einfall zu einer Ungesetzlichkeit werde'." Daß solche Kämpfe aber sogleich in der Kirche ausgetragen wurden, ist bei der allgemeinen Gereiztheit nicht weiter sehr verwunderlich.

Daraus ergibt sich, daß Basilius vor der gleichen Aufgabe stand wie im vorigen Falle: er mußte vorbeugen, ehe es zum Äußersten kam, zumal wenn sein Standpunkt derselbe geblieben war, nämlich bei beiden Parteien das Berechtigte anzuerkennen, das Falsche aber rücksichtslos auszumerzen. In seiner Vermittlerrolle konnte er jedoch nur dann auf Erfolg rechnen, wenn es ihm von vornherein gelang, nicht

[1] Gronau hat gefühlt, daß hier eine Beziehung besteht, aber den Fehler gemacht, die Basiliusrede als Typos zu werten, wenn er a. a. O. S. 4 ausspricht, daß πρόσεχε σεαυτῷ „natürlich nur die biblische Ausdrucksweise für das philosophische γνῶθι σεαυτόν ist".

[2] In ihrem Zusammenhange ist die Stelle unten S. 139 dargestellt.

nur achtungsvolles Schweigen zu erzielen, sondern beide Gegner gemeinsam in seinen Bann zu zwingen. Daher erklärt sich die Sorgfalt, mit der bereits das prooemium behandelt ist; denn dadurch, daß es einerseits mit den raffiniertesten Künsten der griechischen Wissenschaft aufwartet, anderseits aber auch die eschatologischen Gedankengänge der Urchristlichen zugrunde legt[1], hoffte Basilius zum mindesten die Neugier sämtlicher Zuhörer geweckt zu haben, zu welcher Partei sie sich auch immer bekennen mochten.

Wenn also in der Einleitung griechisches und christliches Gut miteinander vereinigt ist, so beruht das wiederum auf der ganz besonderen Situation der Predigt und der ebenso individuellen Anschauung ihres Verfassers, nicht aber auf den Einwirkungen der literarischen Tradition.

II. Erster Hauptteil[2].

Der Bedeutungsinhalt des Gebotes.

1. Zweiter Abschnitt.

Der zweite Abschnitt lautet[3]:

1. a) *„Schwer zu erjagen ist die Rede der Wahrheit, weil sie den Unachtsamen leicht entgehen kann, da der Geist es so*

[1] Aus diesem Vorstellungskreise heraus sind die Ausführungen über das Leben mit nackter Seele im Gegensatze zu dem Leben hinter dem Vorhange des Körpers entstanden.

[2] Er umfaßt die vier Abschnitte von Migne 31, 200 A 9—209 C 4.

[3] Migne 31, 200 A 9—201 A 7:

1. a) Δυσθήρατός ἐστιν ὁ τῆς ἀληθείας λόγος, ῥᾳδίως δυνάμενος ἐκφεύγειν τοὺς μὴ προσέχοντας, οὕτω τοῦ Πνεύματος οἰκονομήσαντος συνεσταλμένον αὐτὸν εἶναι καὶ βραχύν, ὥστε πολλὰ ἐν ὀλίγοις δηλοῦν καὶ διὰ συντομίαν εὔκολον εἶναι τῇ μνήμῃ παρακατασχέσθαι. καὶ γὰρ φύσει ἀρετὴ λόγου μήτε ἀσαφείᾳ κρύπτειν τὰ σημαινόμενα μήτε περιττὸν εἶναι καὶ μάταιον εἰκῇ τοῖς πράγμασι περιρρέοντα.

b) Ὁποῖος οὖν δή ἐστι καὶ ὁ ἀρτίως ἡμῖν ἐκ τῶν Μωυσέως βίβλων ἀνεγνωσμένος λόγος, οὗ μέμνησθε πάντως οἵ γε φιλόπονοι, πλὴν εἰ μή που διὰ βραχύτητα παρέδραμεν ὑμῶν τὰς ἀκοάς. ἔχει δὲ ἡ λέξις οὕτως· πρόσεχε σεαυτῷ, μή ποτε γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα.

2. a) Εὔκολοί ἐσμεν πρὸς τὰς κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίας οἱ ἄνθρωποι.

eingerichtet hat, daß sie gedrängt ist und kurz, so daß sie viel in wenig Worten offenbart und sich dank ihrer Knappheit leicht dem Gedächtnis einprägen läßt. Auch von Natur ist das nämlich ein Vorzug einer Rede, wenn sie ihren Sinn weder durch Unklarheit verbirgt noch weitschweifig und töricht ist, indem sie sich planlos über ihre Stoffe ergießt.

b) *So ist also auch der Spruch beschaffen, der uns soeben aus den Büchern Moses vorgelesen worden ist; ihr habt ihn jedenfalls behalten, die ihr eifrig bei der Arbeit seid, er müßte denn vielleicht der Kürze wegen an eurem Gehör vorbeigegangen sein*[1]. *Die Stelle heißt aber so: ‚Hab acht auf dich, daß nicht*

διόπερ ὁ πλάσας καταμόνας τὰς καρδίας ἡμῶν εἰδώς, ὅτι τὸ πλεῖστον τῆς ἁμαρτίας ἐν τῇ ὁρμῇ πληροῦται τῇ κατὰ πρόσθεσιν, τὴν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καθαρότητα πρώτην ἡμῖν διετάξατο.

Ὧι γὰρ μάλιστα προχείρως ἐξαμαρτάνομεν, τοῦτο πλείονος φυλακῆς καὶ ἐπιμελείας ἠξίωσεν. ὥσπερ γὰρ τῶν σωμάτων τὰ ἀσθενέστερα οἱ προμηθέστεροι τῶν ἰατρῶν ταῖς προφυλακτικαῖς ὑποθήκαις πόρρωθεν ἀσφαλίζονται, οὕτως ὁ κοινὸς κηδεμὼν καὶ ἀληθινὸς τῶν ψυχῶν ἰατρός, ὃ μάλιστα ἡμῶν οἶδε πρὸς ἁμαρτίαν ὀλισθηρότερον, τοῦτο ἰσχυροτέραις προκατελάβετο φυλακαῖς. αἱ μὲν γὰρ διὰ τοῦ σώματος πράξεις καὶ χρόνου δέονται καὶ εὐκαιρίας καὶ καμάτων καὶ συνεργῶν καὶ τῆς λοιπῆς χορηγίας, αἱ δὲ τῆς διανοίας κινήσεις ἀχρόνως ἐνεργοῦνται, ἀκόπως ἐπιτελοῦνται, ἀπραγματεύτως συνίστανται, πάντα καιρὸν ἐπιτήδειον ἔχουσι.

Καί πού τις τῶν σοβαρῶν καὶ κατωφρυωμένων ἐπὶ σεμνότητι, πλάσμα σωφροσύνης ἔξωθεν περικείμενος, ἐν μέσοις καθεζόμενος πολλάκις τοῖς ἐπ' ἀρετῇ αὐτὸν μακαρίζουσιν ἀπέδραμε τῇ διανοίᾳ πρὸς τὸν τῆς ἁμαρτίας τόπον ἐν τῷ ἀφανεῖ τῆς καρδίας κινήματι. εἶδε τῇ φαντασίᾳ τὰ σπουδαζόμενα, ἀνετυπώσατό τινα ὁμιλίαν οὐκ εὐπρεπῆ καὶ ὅλως ἐν τῷ κρυφαίῳ τῆς καρδίας ἐργαστηρίῳ ἐναργῆ ἐν ἑαυτῷ τὴν ἡδονὴν ζωγραφήσας ἁμάρτυρον ἔσω τὴν ἁμαρτίαν εἰργάσατο ἄγνωστον πᾶσιν, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ ἀποκαλύπτων τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερῶν τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.

b) Φύλαξαι οὖν, μή ποτε γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα. ὁ γὰρ ἐμβλέψας γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, διότι αἱ μὲν τοῦ σώματος πράξεις ὑπὸ πολλῶν διακόπτονται, ὁ δὲ κατὰ πρόθεσιν ἁμαρτάνων τῷ τάχει τῶν νοημάτων συναπαρτιζομένην ἔχει τὴν ἁμαρτίαν.

Ὅπου οὖν ὀξὺ τὸ παράπτωμα, ταχεῖα δέδοται ἡμῖν ἡ φυλακή. διαμαρτύρεται γάρ· μή ποτε γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα.

Μᾶλλον δὲ ἐπ' αὐτὴν τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν ἀναδράμωμεν.

[1] Was „an dem Gehör der Zuhörer vorbeigegangen sein könnte", ist natürlich nicht das Wort: „Hab acht auf dich", sondern der Zusammenhang, in dem es auftritt.

ein in deinem Herzen verborgener Einfall zu einer Ungesetzlichkeit werde.'

2. a) *Leicht sind wir zu den Sünden geneigt, die im Denken geschehen, wir Menschen. Deshalb wies der, welcher unsere Herzen, ein jedes einzeln, bildete, der Reinheit in dem ‚hegemonikon'[1] die erste Stelle zu in der Erkenntnis, daß sich der größte Teil der Sünde in dem Drange erfüllt, der einer Vorstellung entspringt.*

Denn wo wir am ehesten bei der Hand sind uns zu verfehlen, das würdigte er einer ausgedehnteren Aufsicht und Fürsorge. Denn wie die Vorsichtigeren unter den Ärzten die Schwächeren unter den Körpern durch ihre vorbeugenden Anordnungen von weit her zu sichern versuchen, so umgab der allgemeine Pfleger und wahre Arzt unserer Seelen von vornherein den Teil von uns mit stärkeren Sicherheiten, von dem er weiß, daß er noch sehr viel lieber zur Sünde entgleitet. Denn die körperlichen Betätigungen brauchen Zeit und günstige Gelegenheit und Mühen und Mitarbeiter und die übrige Zurüstung; die Regungen des Denkens hingegen werden zeitlos getätigt, ohne Anstoß vollzogen, ohne eine Handbewegung ausgeführt, und jede Gelegenheit ist ihnen recht.

Und vielleicht sitzt einer von denen, die hoffärtig sind und die Nase hoch tragen, äußerlich in einen Dunst von Ehrbarkeit gehüllt häufig mitten unter den Leuten, die ihn ob seiner Tugend preisen — und entlief zu derselben Zeit mit seinen Gedanken an den Ort der Sünde in der unsichtbaren Regung seines Herzens. Er erblickte in seiner Phantasie, was ihn beschäftigt, stellte sich einen Verkehr vor, der nicht wohlanständig ist, malte ganz in der verborgenen Werkstatt seines Herzens den Genuß leibhaftig in sich aus und beging auf diese Weise ohne Zeugen innerlich die Sünde, die allen unbekannt blieb, bis der gekommen ist, der das Verborgene des Dunkels enthüllt und die Wünsche unserer Herzen an den Tag bringt.

[1] Der Ausdruck entstammt der stoischen Psychologie und bezeichnet „die herrschende Kraft, die im Herzen ihren Sitz hat und der die Vorstellungen und Begehrungen und die Vernunft angehören": Überweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums, 12. Auflage, Berlin 1926, S. 420.

b) *Hüte dich also, ‚daß nicht ein in deinem Herzen verborgener Einfall zu einer Ungesetzlichkeit werde'. Denn wer ein Weib ansieht, um es zu begehren, hat schon in seinem Herzen die Ehe gebrochen, dieweil sich die körperlichen Betätigungen an vielen Hindernissen zerschlagen, wer aber in der Vorstellung sündigt, zugleich mit der Schnelligkeit seiner Gedanken schon die Sünde vollendet hat.*

Wo also jäh der Absturz, ist uns schnell unser Schutz verliehen. Denn wir haben zum Zeugnis: ‚Daß nicht ein in deinem Herzen verborgener Einfall zu einer Ungesetzlichkeit werde'.

Lasset uns aber vielmehr zum Anfang des Wortes selber eilen."

Der Abschnitt besteht aus zwei Teilen, die äußerlich nicht miteinander verbunden sind; doch weist der abschließende Satz[1] darauf hin, daß sie zu einer Einheit zusammengefaßt werden müssen, weil nur allein in diesem Abschnitte das Textwort: „Hab acht auf dich" in der vollständigeren Form behandelt wird: „Hab acht auf dich, daß nicht ein in deinem Herzen verborgener Einfall zu einer Ungesetzlichkeit werde."

Von diesen Teilen verfolgt der erste (1.) wiederum zwei verschiedene Ziele: a) zu beweisen, weshalb der Satz berechtigt ist, daß „die Rede der Wahrheit schwer zu erjagen ist", b) darzutun, „wie der soeben verlesene Spruch beschaffen ist". Doch ist er so angelegt, daß dieselben Tatsachen, die dem ersten Satze zum Beweise dienen, gleichzeitig die Voraussetzungen für das zweite Thema bilden. Das Stück 1 a) stellt nämlich fest, daß die Bibelworte deshalb schwer verständlich sind, weil sie den Unachtsamen leicht entgehen können, da der Geist es so eingerichtet hat usw., und das Stück 1 b) sagt, daß der Spruch Deut. 15, 9 so beschaffen ist, daß er den Unachtsamen leicht entgehen kann, da der Geist es so eingerichtet hat usw. Aber der Anfangssatz kann auch direkt mit der Folgerung in Beziehung gebracht werden; dann ist der Sinn: Wie alle Rede der Wahr-

[1] „Lasset uns aber vielmehr zum Anfang des Wortes selber eilen."

heit schwer zu verstehen ist, so auch der soeben verlesene Spruch. Das Ganze rundet sich demnach zu einem ringförmig geschlossenen Schema[1].

Der zweite Teil (2.) ist nach demselben Muster gebaut. Nur ist es diesmal eine Gruppe von Sätzen, welche die Spitzenformel bildet[2]. Sie setzt sich aus folgenden drei Thesen zusammen: 1. daß wir Menschen leicht zu Gedankensünden geneigt sind, 2. daß Gott der Reinheit im Hegemonikon die erste Stelle zugewiesen hat, und 3. der Verknüpfung der beiden Sätze, nämlich daß Gott dieses Prinzip wegen jener Neigung der Menschen angewandt hat. Dementsprechend ist auch der Beweis[3] dreiteilig: Der erste Satz mit „denn" begründet die dritte These, der zweite Satz mit „denn" die zweite, und der dritte Satz mit „denn" die erste These. Diesem theoretischen fügt Basilius außerdem noch den praktischen Beweis[4] hinzu: dazu dient das mit „und" angeschlossene Beispiel aus dem Leben. Auch der aus diesen Argumenten abgezogenen Folgerungen[5] sind es diesmal zwei: 1. die Auslegung des Spruches selbst, 2. der Hinweis auf die Vortrefflichkeit des dadurch gewährten Schutzes. Damit sich aber auch hier die Folgerungen direkt an die Spitzenthesen anschließen lassen, hat Basilius jeder von ihnen obendrein noch ihre eigene Begründung beigegeben: das ist der Zweck der beiden Sätze mit „denn" in der Folgerungsgruppe.

Diese Gleichartigkeit der beiden Teile wird durch die Unterordnung unter das gemeinsame Abschnittsthema bewirkt.

Denn daß die beiden b-Partien zusammengehören, erhellt ohne weiteres: Im Stücke 1 b) wird gezeigt, daß der Sinn des Spruches aus dem Deut. den Unachtsamen leicht entgehen kann, und im Stück 2 b), wie das Wort denn nun eigentlich richtig aufgefaßt werden muß.

---

[1] Die Darstellung ist am Schlusse des Abschnitts für das Ganze gegeben.

[2] 2a, erster Absatz.

[3] 2a, zweiter Absatz.

[4] 2a, dritter Absatz. [5] 2b.

Aber auch die beiden a-Partien stehen ebenso eng miteinander in Zusammenhang. Denn Basilius hat nicht etwa lediglich die Absicht, den ursprünglichen Gedankengang des Verses wiederherzustellen, dem das eigentliche Textwort: „Hab acht auf dich" entnommen ist. Er lautet nämlich bei den LXX[1]: „Hab acht auf dich, daß nicht ein in deinem Herzen verborgener Einfall zu einer Ungesetzlichkeit werde, indem du sagst: ‚Nahe ist das siebente Jahr, das Jahr des Erlasses', und dein Auge mißgünstig auf deinen Bruder blicke, der dich bittet, und du wirst ihm nicht geben, und er wird wider dich zum Herrn schreien, und es wird in dir eine große Sünde sein." Sondern die Sätze, die er an die Spitze der beiden Teile gestellt hat, sind „Gegensprüche", die sich gegen folgende „Antithesen" der Hellenisten richten[2]:

Die Antithesen der Hellenisten.	Die Gegensprüche des Basilius.
Der Spruch ist nicht so schwer zu verstehen wie die anderen Bibelworte.	1. a) Schwer zu erjagen ist die Rede der Wahrheit.
Er besagt, daß wir Menschen leicht zu den Sünden geneigt sind, die aus Unachtsamkeit geschehen,	2. a) Leicht sind wir zu den Sünden geneigt, die im Denken geschehen, wir Menschen.
und deshalb die erste Stelle dem Worte gebührt: „Hab acht auf dich".	Deshalb wies Gott der Reinheit im Hegemonikon die erste Stelle zu.

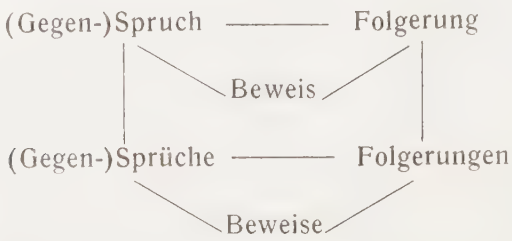
Der Zusammenhang beruht also zwar nicht auf den Sätzen des Basilius, sondern zeigt sich erst bei den Antithesen, denen er entgegentritt.

---

[1] Deut. 15, 9: Πρόσεχε σεαυτῷ, μὴ γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα, λέγων· ἐγγύζει τὸ ἔτος τὸ ἕβδομον, ἔτος τῆς ἀφέσεως, καὶ πονηρεύσηται ὁ ὀφθαλμός σου τῷ ἀδελφῷ σου τῷ ἐπιδεομένῳ, καὶ οὐ δώσεις αὐτῷ, καὶ καταβοήσεται κατὰ σοῦ πρὸς Κύριον, καὶ ἔσται ἐν σοὶ ἁμαρτία μεγάλη.

[2] Vgl. erste Predigt S. 88 ff.

Der zweite Abschnitt ist mithin nicht weniger kunstvoll angelegt als der erste. Sein Dispositionsschema ist das folgende:



Seine Aufgabe besteht darin, den Zusammenhang der Bibel für die Auslegung des Textes nutzbar zu machen.

2. Dritter Abschnitt.

Der dritte Abschnitt lautet[1]:

„Hab acht, heißt er, auf dich.

1. a) *Von den Lebewesen besitzt ein jedes aus Gottes Hand, der alles geordnet hat, von Hause aus seine Triebe zur Sicherung*

[1] Migne 31, 201 A 9—205 A 2:

Πρόσεχε, φησί, σεαυτῷ.

1. a) Τῶν ζώων ἕκαστον παρὰ τοῦ τὰ πάντα συστησαμένου Θεοῦ οἰκοθεν ἔχει τὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οἰκείας συστάσεως. καὶ εὕροις ἄν, εἰ καταμάθοις ἐπιμελῶς, τῶν ἀλόγων τὰ πλεῖστα ἀδίδακτον ἔχοντα τὴν πρὸς τὸ βλάπτον διαβολὴν καὶ φυσικῇ τινι πάλιν ὁλκῇ πρὸς τὴν τῶν ὠφελούντων ἀπόλαυσιν ἐπειγόμενα.

Διὸ καὶ ἡμῖν ὁ παιδεύων ἡμᾶς Θεὸς τὸ μέγα τοῦτο παράγγελμα δέδωκεν, ἵνα, ὅπερ ἐκείνοις ἐκ φύσεως, τοῦτο ἡμῖν ἐκ τῆς τοῦ λόγου βοηθείας προσγένηται, καὶ ὅπερ κατορθοῦται τοῖς ἀλόγοις ἀνεπιστάτως, τοῦτο παρ' ἡμῶν ἐπιτελῆται διὰ τῆς προσοχῆς καὶ τῆς συνεχοῦς τῶν λογισμῶν ἐπιστάσεως, καὶ φύλακες ὦμεν ἀκριβεῖς τῶν παρὰ Θεοῦ δεδομένων ἡμῖν ἀφορμῶν, φεύγοντες μὲν τὴν ἁμαρτίαν, ὥσπερ τὰ ἄλογα φεύγει τῶν βρωμάτων τὰ δηλητήρια, διώκοντες δὲ τὴν δικαιοσύνην, ὥσπερ κἀκεῖνα μεταδιώκει τῆς πόας τὸ τρόφιμον.

Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα δυνατὸς ᾖς διακρίνειν τὸ βλάπτον ἀπὸ τοῦ σώζοντος.

b) Ἐπειδὴ δὲ διπλοῦν τὸ προσέχειν· τὸ μέν, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἐνατενίζειν τοῖς ὁρατοῖς, τὸ δὲ, τῇ νοερᾷ τῆς ψυχῆς δυνάμει ἐπιβάλλειν τῇ θεωρίᾳ τῶν ἀσωμάτων.

der ihm eigentümlichen Art[1]. *Und wenn du sorgsam nachgeforscht hättest, würdest du gefunden haben, daß von den unvernünftigen Geschöpfen die meisten, ohne darüber erst belehrt worden zu sein, ihre schlechte Meinung von dem besitzen, was ihnen schadet, und wiederum von einem natürlichen Zuge zu dem Genusse dessen hingedrängt werden, was ihnen nützt*[1].

Ἐὰν μὲν ἐπὶ τῆς τῶν ὀφθαλμῶν ἐνεργείας κεῖσθαι εἴπωμεν τὸ παράγγελμα, εὐθὺς αὐτοῦ τὸ ἀδύνατον ἀπελέγξομεν. πῶς γὰρ ἄν τις ὅλον ἑαυτὸν τῷ ὀφθαλμῷ καταλάβοι; οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ἐφ' ἑαυτὸν ὁ ὀφθαλμὸς κέχρηται τῷ ὁρᾶν· οὐ κορυφῆς ἐφικνεῖται, οὐ τὰ νῶτα εἶδεν, οὐ πρόσωπα, οὐ τὴν ἐν τῷ βάθει τῶν σπλάγχνων διάθεσιν.

Ἀσεβὲς οὖν τὸ λέγειν ἀδύνατα εἶναι τὰ τοῦ Πνεύματος παραγγέλματα· λείπεται τοίνυν ἐπὶ τῆς κατὰ νοῦν ἐνεργείας τοῦ προστάγματος ἐξακούειν.

2. a) Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, τούτεστι·

Πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει, ἀκοίμητον ἔχε πρὸς τὴν σεαυτοῦ φυλακὴν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα· ἐν μέσῳ παγίδων διαβαίνεις, κεκρυμμένοι βρόχοι παρὰ τοῦ ἐχθροῦ πολλαχόθεν καταπεπήγασι.

Πάντα οὖν περισκόπει, ἵνα σώζῃ ὥσπερ δορκὰς ἐκ βρόχων καὶ ὥσπερ ὄρνεον ἐκ παγίδος. ἡ μὲν γὰρ δορκὰς ἀνάλωτός ἐστι τοῖς βρόχοις δι' ὀξύτητα τῆς ὁράσεως, ὅθεν καὶ ἐπώνυμός ἐστι τῆς οἰκείας ὀξυδορκίας, τὸ δὲ ὄρνεον κούφῳ τῷ πτερῷ ὑψηλότερον τῆς ἐπιβουλῆς τῶν ἀγρευόντων, ὅταν προσέχῃ, γίνεται.

Ὅρα οὖν, μὴ χείρων φανῇς τῶν ἀλόγων πρὸς τὴν σεαυτοῦ φυλακήν, μήποτε ταῖς παγίσιν ἁλοὺς θήραμα γένῃ τοῦ διαβόλου, ἐζωγρημένος ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.

b) Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, τούτεστι·

Μήτε τοῖς σοῖς μήτε τοῖς περὶ σέ, ἀλλὰ σεαυτῷ μόνῳ πρόσεχε. ἄλλο γάρ ἐσμεν ἡμεῖς αὐτοί, καὶ ἄλλο τὰ ἡμέτερα, καὶ ἄλλο τὰ περὶ ἡμᾶς.

Ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς, καθὸ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα, ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα καὶ αἱ δι' αὐτοῦ αἰσθήσεις, περὶ ἡμᾶς δὲ χρήματα, τέχναι καὶ ἡ λοιπὴ τοῦ βίου κατασκευή.

3. Τί οὖν φησιν ὁ λόγος;

a) Μὴ τῇ σαρκὶ πρόσεχε· μηδὲ τὸ ταύτης ἀγαθὸν ἐκ παντὸς τρόπου δίωκε, ὑγείαν καὶ κάλλος καὶ ἡδονῶν ἀπολαύσεις καὶ μακροβίωσιν· μηδὲ χρήματα καὶ δόξαν καὶ δυναστείαν θαύμαζε· μηδὲ ὅσα σοι τῆς προσκαίρου ζωῆς τὴν ὑπηρεσίαν πληροῖ, ταῦτα μεγάλα νομίσας τῇ περὶ ταῦτα σπουδῇ τῆς προηγουμένης σεαυτοῦ ζωῆς καταμέλει.

Ἀλλὰ πρόσεχε σεαυτῷ, τούτεστι· τῇ ψυχῇ σου. ταύτην κατακόσμει, καὶ ταύτης ἐπιμελοῦ, ὥστε πάντα μὲν τὸν ἐκ τῆς πονηρίας ἐπιγινόμενον αὐτῇ ῥύπον ἀποικονομεῖσθαι διὰ τῆς προσοχῆς, πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος

[1] Von den Stoikern als Grundlage für die Ableitung ihres Leitsatzes vom naturgemäßen Leben verwandte Gemeinplätze.

Deswegen hat auch uns Gott, unser Erzieher, dieses große Gebot in der Absicht gegeben, daß das, was jenen von Natur, uns aus der Hilfe der Vernunft zukomme; und das, was die unvernünftigen Geschöpfe unbewußt richtig machen, sollen wir durch unsere Achtsamkeit und den immerwährenden Beistand erreichen, den unsere Überlegungen gewähren, und wir sollen peinliche Wächter sein über die Triebe, die uns von Gott verliehen sind[1]*, indem wir einerseits die Sünde meiden, wie die unvernünftigen Geschöpfe meiden, was aus ihrem Futter giftig ist, anderseits aber auf die Gerechtigkeit aus sind, wie auch jene aus sind auf das, was an ihrer Speise nahrhaft ist.*

Hab also acht auf dich, damit du in der Lage bist, das Schädliche von dem Heilsamen zu unterscheiden.

b) *Da aber das Achthaben ein doppeltes ist — das eine besteht darin, daß die leiblichen Augen unverwandt auf die*

ἀποκαθαίρεσθαι, παντὶ δὲ τῷ ἐξ ἀρετῆς κάλλει κατακοσμεῖν αὐτὴν καὶ φαιδρύνειν.

b) Ἐξέτασον σεαυτὸν τίς εἶ, γνῶθι σαυτοῦ τὴν φύσιν· ὅτι θνητόν μέν σου τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ ἡ ψυχή, καὶ ὅτι διπλῆ τίς ἐστιν ἡμῶν ἡ ζωή· ἡ μὲν οἰκεία τῇ σαρκὶ ταχὺ παρερχομένη, ἡ δὲ συγγενὴς τῇ ψυχῇ μὴ δεχομένη περιγραφήν.

Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ· μήτε τοῖς θνητοῖς ὡς ἀϊδίοις ἐναπομείνῃς, μήτε τῶν ἀϊδίων ὡς παρερχομένων καταφρονήσῃς. ὑπερόρα σαρκός, παρέρχεται γάρ· ἐπιμελοῦ ψυχῆς, πράγματος ἀθανάτου.

c) Ἐπίστηθι μετὰ πάσης ἀκριβείας σεαυτῷ, ἵνα εἰδῇς διανέμειν ἑκατέρῳ τὸ πρόσφορον, σαρκὶ μὲν διατροφὰς καὶ σκεπάσματα, ψυχῇ δὲ δόγματα εὐσεβείας, ἀγωγὴν ἀστείαν, ἀρετῆς ἄσκησιν, παθῶν ἐπανόρθωσιν, μήτε ὑπερπαίνειν τὸ σῶμα, μήτε περὶ τὸν ὄχλον τῶν σαρκῶν ἐσπουδακέναι.

Ἐπειδὴ γὰρ ἐπιθυμεῖ ἡ σὰρξ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ὅρα, μή ποτε προσθέμενος τῇ σαρκὶ πολλὴν παράσχῃ τὴν δυναστείαν τῷ χείρονι. ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς ῥοπαῖς τῶν ζυγῶν, ἐὰν μίαν καταβαρύνῃς πλάστιγγα, κουφοτέραν πάντως τὴν ἀντικειμένην ποιήσεις, οὕτω καὶ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς ὁ τοῦ ἑτέρου πλεονασμὸς ἀναγκαίαν ποιεῖ τὴν ἐλάττωσιν τοῦ ἑτέρου. σώματος μὲν γὰρ εὐπαθοῦντος καὶ πολυσαρκίᾳ βαρυνομένου ἀνάγκη ἀδρανῆ καὶ ἄτονον εἶναι πρὸς τὰς οἰκείας ἐνεργείας τὸν νοῦν· ψυχῆς δὲ εὐεκτούσης καὶ διὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν μελέτης πρὸς τὸ οἰκεῖον μέγεθος ὑψουμένης ἐπόμενόν ἐστι τὴν τοῦ σώματος ἕξιν καταμαραίνεσθαι.

[1] Wenn Basilius hier — anders als die Stoiker — nicht die Triebe selber bekämpft, sondern sie zu überwachen empfiehlt, so ist das eine Auswirkung seiner Homilie wider die Zürnenden. Vgl. oben S. 99.

sichtbaren Dinge gerichtet sind, das andere darin, daß sich die Erkenntniskraft unserer Seele auf die Betrachtung der unkörperlichen Dinge wirft.

Wenn wir jetzt sagen, auf der Betätigung unserer Augen beruhe das Gebot, so wird uns sofort einleuchten, daß das unmöglich ist. Denn wie hätte sich einer wohl ganz mit seinem Auge erfassen können? Denn nicht einmal unser Auge selber bedient sich des Sehens, um an sich heranzukommen[1]*; es erreicht nicht den Scheitel, es sah nicht den Rücken, nicht die Stirn, nicht die Einrichtungen, die in der Tiefe der Eingeweide getroffen sind.*

Es wäre gottlos, daraus den Satz zu folgern, daß die Verordnungen des Geistes unmöglich sind; daher bleibt nur übrig, das Gebot so zu verstehen, daß es sich auf die verstandesmäßige Tätigkeit bezieht.

2. a) *Also hab acht auf dich, das heißt:*

Von allen Seiten her fasse dich ringsum ins Auge, ruhelos halte das Auge deiner Seele in Tätigkeit zu deiner Sicherung: ‚mitten durch Fallen gehst du hindurch; verborgene Schlingen sind von dem Feinde vielerorten angebracht'.

Alles also fasse ringsum ins Auge, ‚damit du dich rettest wie ein Reh aus Schlingen und wie ein Vogel aus einer Falle'. Denn das Reh ist wegen der Schärfe seines Sehvermögens in den Schlingen nicht zu fangen; es ist ja sogar nach der ihm eigenen Scharfsichtigkeit benannt[2]*. Der Vogel aber steigt mit seinem leichten Flügel höher als der Anschlag der Jagenden, wenn er acht hat.*

Sieh also, daß du nicht den Anschein erweckest, als ob du zu deiner Sicherung Geringeres leistetest als die unvernünftigen Geschöpfe, daß du dich nicht einmal in die Fallen verstrickst und so eine Jagdbeute werdest für den Teufel, lebendig von ihm eingefangen zu jenes Belieben.

b) *Also hab acht auf dich, das heißt:*

Hab weder acht auf das Deine, noch auf das, was um dich ist, sondern auf dich allein hab acht. Denn etwas anderes

[1] Die Stelle ist im Hexaemeron herangezogen, vgl. oben S. 133.

[2] δορκάς ist mit δέρκεσθαι zusammengebracht: eine Ausnutzung von Basilius' Kenntnis der stoischen etymologischen Versuche.

sind wir selbst, und etwas anderes das Unsrige, und etwas anderes, was um uns ist.

Wir sind also die Seele und der Verstand entsprechend dem Worte, daß wir nach dem Bilde dessen entstanden sind, der uns geschaffen hat; das Unsrige aber ist der Körper und die durch ihn bewirkten Sinneseindrücke; was um uns ist, das ist Geld, Fertigkeiten und die übrige Ausstattung des Lebens[1].

3. *Was besagt also das Wort?*

a) *Hab nicht acht auf das Fleisch und jage auch nicht dem Guten, das an ihm ist, auf jede Weise nach: Gesundheit und Schönheit und Genuß von Freuden und Langlebigkeit. Auch bewundere nicht Besitz und Ruhm und Herrschaft. Auch glaube nicht, alles das, was dir den Dienst am zeitlichen Leben ausfüllt, sei wesentlich, und vernachlässige deshalb über der Sorge um diese Dinge das Leitmal deines Lebens.*

Sondern hab acht auf dich, das heißt: auf deine Seele. Diese bring in Reihe und für sie trage Sorge, so daß all der Schmutz, der ihr aus deiner Schlechtigkeit zukommt, ausgeschaltet werde durch deine Achtsamkeit, all der Schimpf aber, der von Niedertracht herrührt, abgewaschen werde[2]*, du sie aber mit all der Schönheit schmückest und erleuchtest, die aus der Tugend quillt.*

b) *Prüfe dich, wer du bist, erkenne deine Natur: daß dein Körper sterblich, deine Seele aber unsterblich ist, und daß unser Leben ein doppeltes ist; das eine gehört zum Fleische und geht schnell vorüber, das andere ist der Seele verwandt und läßt sich nicht abgrenzen.*

Also hab acht auf dich, damit du weder in dem Vergänglichen haften bleibst, als wäre es ewig, noch das Ewige verachtest, als ginge es vorüber: Übersieh das Fleisch, denn es vergeht — sorge für die Seele, ein Ding der Unsterblichkeit.

c) *Werde mit aller Gründlichkeit Herr über dich, damit du es verstehst, jedem von beiden zuzuteilen, was ihm angemessen ist: dem Fleische Unterhalt und Hüllen, der Seele aber frommen*

---

[1] Diese Stelle enthält die Erklärung für die oben S. 132 übersetzte Partie aus der 9. Homilie des Hexaemerons.

[2] Der Gegensatz πονηρία und κακία stammt aus Plato; vgl. unten S. 159.

Glauben, feine Bildung, Übung der Tugend, Veredlung der Leidenschaften[1], *damit du es verstehst, weder den Körper zu überfüttern noch um die Masse deiner Fleischlichkeit besorgt zu sein.*

Denn ‚da das Fleisch wider den Geist gelüstet, der Geist aber wider das Fleisch, beide aber im Streit miteinander liegen', sieh zu, daß du dich nicht auf die Seite des Fleisches schlägst und damit die Hauptmacht dem schlechteren Teile überläßt. Denn wie du bei den Teilen der Waage, wenn du eine der Schalen belastest, auf alle Fälle die entgegengesetzte Seite leichter machst, so bewirkt auch bei Körper und Seele das Übermaß des einen notwendig die Verkümmerung des andern. Denn wenn der Körper sich's wohl sein läßt und mit einer Menge Fleisch belastet ist, muß der Verstand schwach und schlaff zu den ihm eigenen Betätigungen sein; wenn aber die Seele gut imstande ist und sich durch die Übung des Guten zu der ihr eigenen Größe erhebt, ist die Folge, daß der Zustand des Körpers Schaden nimmt."

Dieser Abschnitt muß trotz seines Umfanges als ein Ganzes genommen werden, da seine sämtlichen Partien untereinander verbunden sind. Doch lassen sich aus ihm ohne Schwierigkeit drei Teile herausheben, da der zweite durch die Anapher umschrieben: „Also hab acht auf dich, das heißt", und der dritte durch die Übergangsformel abgetrennt ist: „Was besagt also das Wort?"

Von diesen Teilen zerfällt der erste (1.) wiederum in zwei Stücke.

Das erste Stück (1 a) wird von drei Gruppen[2] gebildet. Die erste von ihnen stellt zwei aus der stoischen Naturbetrachtung geläufige Sätze nebeneinander:

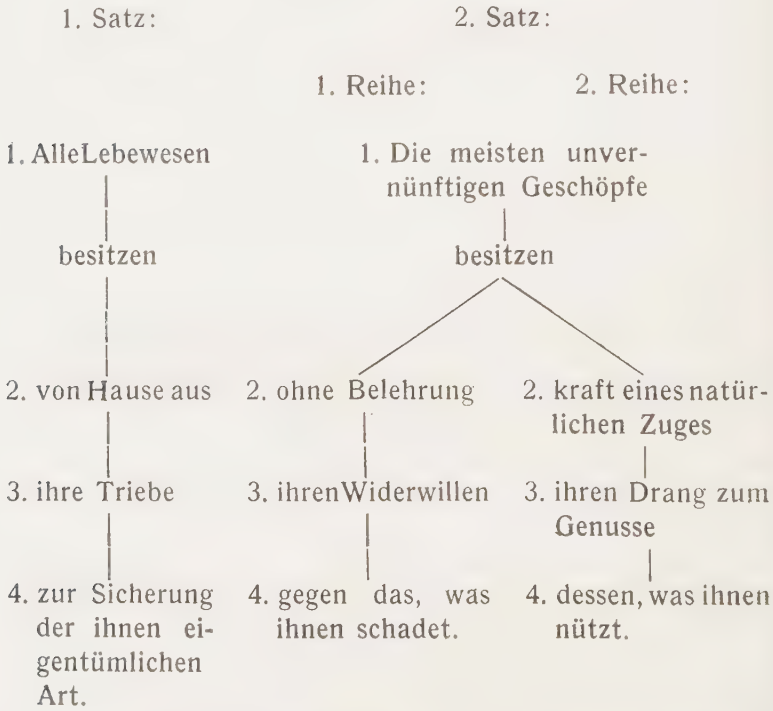
1. Von den Lebewesen besitzt ein jedes (1) von Hause aus (2) seine Triebe (3) zur Sicherung der ihm eigentümlichen Art (4).

[1] παθῶν ἐπανόρθωσις: auch das ist eine Frucht der Homilie wider die Zürnenden.

[2] Sie entsprechen den drei Absätzen, in die das Stück in der Übersetzung zerlegt ist.

2. Von den unvernünftigen Geschöpfen besitzen die meisten (1), ohne darüber erst belehrt worden zu sein (2), ihren Widerwillen (3) gegen das, was ihnen schadet (4), und wiederum kraft eines natürlichen Zuges (2) ihren Drang zum Genusse (3) dessen, was ihnen nützt (4).

Beide Sätze verknüpfen, der erste in einer einfachen, der zweite in einer doppelten Reihe, je vier Begriffe derart miteinander, daß sie korrespondieren. Den Parallelismus zeigt am besten ein Schema:



Auf dieser Grundlage[1] ermittelt die zweite Gruppe die Absicht[2], welche Gott hatte, als er das Gebot erließ: „Hab acht auf dich", dadurch, daß sie dasselbe Schema auf den Menschen überträgt[3] und demgemäß auch an jede der drei

[1] Daher die Verknüpfung durch διό, „deswegen".
[2] Daher die Finalsätze mit ἵνα.
[3] Daher das καὶ vor ἡμῖν an der Spitze des Satzes.

anderen Stellen der Formel für die unvernünftigen Geschöpfe den entsprechenden Begriff aus der Sphäre des Menschlichen einsetzt[1]. An die Stelle des ohne vorherige Belehrung wirksamen Zuges der Natur bei den Tieren (2) tritt beim Menschen die Hilfe der Vernunft; denn „das, was jenen von Natur, soll uns aus der Hilfe der Vernunft zukommen". An die Stelle des natürlichen Widerwillens und des Dranges zum Genuß bei den Tieren(3) tritt beim Menschen unsere Achtsamkeit und der immerwährende Beistand unserer Überlegungen; denn „das, was die unvernünftigen Geschöpfe unbewußt richtig machen, sollen wir durch unsere Achtsamkeit und den immerwährenden Beistand erreichen, den unsere Überlegungen gewähren". Und an die Stelle der Rücksicht auf das, was schadet oder nützt, bei den Tieren (4) tritt beim Menschen die Rücksicht auf die Sünde oder Gerechtigkeit[2]; denn „wir sollen peinliche Wächter sein über die Triebe, die uns von Gott verliehen sind, indem wir einerseits die Sünde meiden, wie die unvernünftigen Geschöpfe meiden, was aus ihrem Futter giftig ist, anderseits aber auf die Gerechtigkeit aus sind, wie auch jene aus sind auf das, was an ihrer Speise nahrhaft ist". Das auf diese Weise erarbeitete neue Schema sieht folgendermaßen aus:

1. Wir Menschen
   |
   sollen besitzen
   |
2. aus der Hilfe der Vernunft
   |
3. unsere Achtsamkeit und den immerwährenden Beistand unserer Überlegungen
   |
4. zur Vermeidung der Sünde und zur Verfolgung der Gerechtigkeit.

[1] Deshalb besteht der Finalsatz aus drei Gliedern.

[2] Der natürliche Vorteil bei den Tieren wird also beim Menschen durch den sittlichen Wert ersetzt.

Daraus ergibt sich, daß unsere Achtsamkeit dafür bestimmt ist, uns dazu fähig zu machen, das Schädliche von dem Heilsamen zu unterscheiden. Diesen Gedanken als Schlagwort zu formulieren, ist der Zweck der dritten Gruppe des ersten Stückes.

Zu diesem Resultate gelangte mithin Basilius, indem er Gedanken allgemein anerkannten Inhaltes an den entsprechenden Stellen in ebenso anerkannte Grundsätze einsetzt, ein Verfahren, das er in der Homilie „Gott ist nicht der Urheber des Bösen" zum Prinzip erhoben hat. Dort sagt er nämlich[1]: „Wohlan denn, da wir einmal in dies oft ventilierte Thema hineingeraten sind, wollen wir, nachdem wir die Erörterung bis zu einem anerkannten Ausgangspunkte hinaufgeführt haben, das Problem eingehender durchnehmen und auf diese Weise versuchen, die darüber zu gebende Auslegung eindringlich und unerschütterlich zu gestalten." Die erste Gruppe „führt die Erörterung bis zu einem anerkannten Ausgangspunkte hinauf", die zweite „nimmt das Problem eingehender durch", die dritte bringt „die darüber zu gebende Auslegung", und das Ganze „versucht auf diese Weise, die Auslegung eindringlich und unerschütterlich zu gestalten".

Das zweite Stück (1 b) ist nach der gleichen Methode angelegt. Auch hier gibt die erste Gruppe[2] die anerkannte Grundlage, indem sie den Begriff „achthaben" in eine körperliche und eine geistige Betätigung zerlegt. Die zweite Gruppe[3] nimmt das Problem eingehender durch, indem sie zeigt, daß es unmöglich ist, es von der körperlichen Seite her zu erfüllen. Die dritte[4] bringt die Auslegung selbst, indem sie aus dem Voraufgegangenen folgert, daß das Gebot auf die geistige Betätigung gedeutet werden muß. Das

[1] Migne 31, 332 B 12—C 2: Δεῦρο δὴ οὖν, ἐπειδὴ εἰς τὸ πολυθρύλλητον ἐμπεπτώκαμεν ζήτημα, ἐπί τινα ὁμολογουμένην ἀρχὴν τὸν λόγον ἀναγαγόντες φιλοπονώτερον διαλαβόντες τὸ πρόβλημα τρανὴν καὶ ἀσύγχυτον τὴν περὶ αὐτοῦ ἐξήγησιν πειραθῶμεν ποιήσασθαι.

[2] 1 b, erster Absatz.

[3] 1 b, zweiter Absatz.

[4] 1 b, dritter Absatz.

Ganze dient aber dazu, diese Auslegung eindringlich und unerschütterlich zu gestalten.

Doch zeigt gerade diese Übereinstimmung, wie wenig die Methode bereits zum Typos erstarrt war. Denn sowohl die Grundlage wie auch die Diskussion ist in beiden Fällen ganz verschieden geartet und lediglich durch die Ergebnisse bedingt, auf die der Verfasser zusteuert.

Auch in dem Punkte wahrt Basilius seine Selbständigkeit der Methode gegenüber, daß er sie, die von der griechischen Philosophie[1] für den Aufbau ihrer Systematik erfunden war, seinerseits zum Zwecke der Rechtfertigung verwendet. Denn auch in diesem Teile sind beide Leitgedanken „Gegensprüche" gegen die Hellenisten:

Die Antithesen der Hellenisten.	Die Gegensprüche des Basilius.
Das Gebot bildet das Gegenstück zu dem Satze: Erkenne dich selbst.	1. a) Gott hat das Gebot gegeben, damit du in der Lage bist, das Schädliche von dem Heilsamen zu unterscheiden.
Es ist daher so gut auf die körperlichen wie auf die geistigen Betätigungen des Menschen zu beziehen[2].	1. b) Es darf nur auf die verstandesmäßige Betätigung bezogen werden.

Unter diesem Gesichtspunkte finden sich einerseits die beiden Stücke des ersten Teils zu einer inhaltlichen Einheit zusammen, anderseits wird aber auch die Verbindung mit dem vorhergehenden Abschnitte hergestellt. Außerdem erklärt sich die Verwendung griechischer Methoden aus dem Wunsche, Argumente darzubieten, die auch auf die Hellenisten den Eindruck nicht verfehlten und gleichzeitig den Urchristlichen den Beweis erbrachten, daß die Wissenschaft doch nicht notwendig so religionsfeindlich sein mußte, wie sie annahmen.

[1] Da sie ein allgemeingültiges Verfahren darstellt, kann sie wohl kaum für eine bestimmte Schule in Anspruch genommen werden.

[2] Der Gegensatz ist aus der Polemik des Basilius erschlossen.

Sachlich hat der erste Teil folgende Ergebnisse gezeitigt: Die Identifizierung des Textes mit dem hellenischen: „Erkenne dich selbst" beruht auf einer rein äußerlichen Ähnlichkeit und hält bei einer in die Tiefe gehenden Betrachtung nicht Stich; die Mahnung „Hab acht auf dich" ist vielmehr zu dem Zwecke erlassen, daß wir fähig sind, das Schädliche von dem Heilsamen zu unterscheiden. Ferner ist es abwegig, darin eine Aufforderung zur Pflege des Leiblichen zu erblicken; im Gegenteil, das Wort muß geradezu auf die geistige Betätigung beschränkt werden.

Beim zweiten Teile (2.) ist die Zerlegung in zwei Stücke dadurch gesichert, daß die Anapher zwei Glieder hat[1].

Sein erstes Stück (2 a) beginnt mit einer doppelten Bestimmung des Begriffes „Hab acht". Diese ist einerseits zwar, dem „also" entsprechend, mit dem das Stück übergeleitet ist, aus dem ersten Teil gefolgert; denn die Ausdrücke „ringsum" im ersten und „zu deiner Sicherung" im zweiten Satze sind mit Rücksicht auf die Ausführungen in 1 a), und die Wendung „das Auge deiner Seele" mit Rücksicht auf 1 b) gewählt. Jedoch tragen die beiden korrespondierenden Worte „von allen Seiten her" und „ruhelos" anderseits auch noch ein Moment in die Erörterung hinein, das bisher nicht zur Debatte stand. Sie rücken nämlich das Achthaben aus dem Gegensatz: körperlich-geistig in den neuen: räumlich-zeitlich. Wie wesentlich diese Umstellung für Basilius war, zeigt sich daran, daß er die beiden Worte an die Spitze ihrer Sätze stellte. Außerdem beziehen sich die beiden Bibelstellen, die er dazu nennt, eben auf diesen Punkt.

Aus diesen Darlegungen entnimmt die zweite Gruppe[2] die Folgerung, daß sich im Tierreich Vorbilder für die Durchführung des Gebotes finden lassen. Daß die Stelle in der Tat in diesem Sinne verstanden werden muß, zeigt sich daran, daß gerade dieser Punkt in dem „denn"-Satze unter Beweis gesetzt ist. Wie die Stelle gemeint ist, kann am

[1] Sie stehen am Anfange eines jeden der beiden Stücke.
[2] 2 a, zweiter Absatz.

besten das Hexaemeron lehren: sie ist nichts als die Umkehrung des gewöhnlichen Brauches der Wissenschaft, das Leben in der Natur aus der Analogie des Menschen zu erklären[1].

Daraus schließt die dritte Gruppe weiter, daß die Aufgabe des Menschen darin zu bestehen hat, nicht hinter der Leistung der Tiere zurückzubleiben. Auch dieser Satz enthält ein Lieblingsmotiv des Verfassers, das er schon in der Homilie wider die Zürnenden verwandt hat[2], nämlich zu betonen, wie wenig Veranlassung wir Menschen zu Überheblichkeiten haben.

Hatte sich das erste Glied der Anapher mit dem ersten Worte des Textes befaßt, so wendet sich das zweite, also auch das zweite Stück des zweiten Teiles (2 b), dessen anderm Worte zu: „auf dich"[3].

Es besteht aus zwei Gruppen; denn es weist dieselbe Eigentümlichkeit auf wie das vorhergehende Stück: einerseits setzt es den Gedankengang des ersten Teiles fort, anderseits aber führt es einen neuen Blickpunkt ein.

Die erste Gruppe[4] enthält das Neue, indem sie darauf hinweist, in der Wahl des Objektes „auf dich" komme zum Ausdruck, daß das Gebot weder auf das Unsrige noch auf das, was um uns ist, bezogen werden könne, sondern auf das „wir" beschränkt sein müsse, und als Grund für diese Auffassung angibt, da „wir" und „das Unsrige" und „das, was uns umgibt", alle etwas anderes seien, könnten sie doch nicht gleichgesetzt werden.

Die zweite Gruppe[5] bleibt zwar bei diesem Einteilungsprinzip, schließt aber insofern an die Argumentation des ersten Teiles an, als sie die Wir-Sphäre nur aus Seele und

---

[1] Im Hexaemeron ist dieser Einfall, den Menschen aus der Natur Aufklärung über sein eigenes Wesen finden zu lassen, statt die Natur aus dem Wesen des Menschen zu erklären, eines der Hauptargumente bei der Polemik wider die Anmaßungen der griechischen Wissenschaftler.

[2] Im dritten Abschnitt des dritten Hauptteils.

[3] Es ist also zu betonen im ersten Stücke: „Also hab acht auf dich, das heißt" und im zweiten: „Hab acht auf dich, das heißt".

[4] 2 b, erster Absatz.

[5] 2 b, zweiter Absatz.

Verstand bestehen läßt; denn das ist daraus gefolgert[1], daß das Achthaben, von dem in dem Gebote die Rede ist, eine geistige Betätigung sein muß, für die als Objekt nur das Geistige im Menschen in Frage kommt.

Auf diese Weise erreicht Basilius, daß das Gebot ganz einseitig nur für die Seele und den Verstand Gültigkeit bekommt: auch das ist ein Lieblingsgedanke des Vaters der Mönche.

Damit ist zwar der Anschluß beider Stücke dieses Teiles an die christlichen Überlieferungen sichergestellt; doch bleibt das Eindringen des Gegensatzes von Raum und Zeit im ersten und des Dreisphärenmotivs im zweiten Stück noch unerklärt. Dafür müssen nämlich vorerst die Antithesen rekonstruiert sein, denen Basilius in diesem Teile entgegentritt:

Die Antithesen der Hellenisten.	Die Gegensprüche des Basilius.
2 a).	
Also hab acht auf dich, das heißt:	
Schenke beiden Seiten deines Wesens deine Achtsamkeit, sowohl der körperlichen wie der geistigen[2].	1. Absatz: Betätige deine Achtsamkeit sowohl nach der räumlichen wie nach der zeitlichen Seite hin.
Denn erst durch die Verbindung beider wird die Vorzugsstellung des Menschen in der Natur begründet,	2. Absatz: Das Gebot gilt demnach für den Menschen nicht anders als für die unvernünftigen Geschöpfe.
welche ihm seine Überlegenheit über alle anderen Lebewesen verschafft[3].	3. Absatz: Der Mensch muß also zusehen, daß er nicht hinter ihnen zurückbleibt.

[1] Daher beginnt die Gruppe mit οὖν.

[2] Hier besteht die Widerlegung nicht in einer Umkehrung, sondern einer Abänderung des Gesichtspunktes. Der Gegensatz: körperlich — geistig ist aus der vorhergehenden Antithesengruppe — oben S. 153 — übernommen und durch die Anknüpfung mit „also" gerechtfertigt.

[3] Ein beliebtes Thema der stoischen Naturbetrachtung.

2 b).

Also hab acht auf dich, das heißt:

Hab sowohl acht auf dich selber als auch auf das Deine als auch auf das, was um dich ist.

Denn unser Ich besteht aus drei konzentrischen Kreisen: wir selber = Körper und Seele, das Unsrige = Sinneseindrücke und Fertigkeiten, was um uns ist = Geld und die übrige Ausstattung des Lebens[2].

1. Absatz: Hab weder acht auf das Deine noch auf das, was um dich ist, sondern auf dich allein.

2. Absatz: Die richtige Auslegung verlangt[1], die drei Kreise unseres Ich so zu bilden: wir = Seele und Verstand, das Unsrige = Körper und Sinneseindrücke, was um uns ist = Geld, Fertigkeiten und die übrige Ausstattung des Lebens.

Trotzdem jede einzelne dieser Antithesen durch die Umkehrung des entsprechenden Basiliusthemas gewonnen ist, stellen sie in ihrer Gesamtheit sowohl in bezug auf ihre Reihenfolge wie ihre Gliederung ein wohlgeordnetes Ganzes dar.

Außerdem lösen sich dank dieser Auffassung sämtliche Schwierigkeiten im Inhalte auf: 1. die unvorbereitete Einführung der neuen Gesichtspunkte, 2. die Verknüpfung der Gedanken unter sich und im Rahmen des Ganzen, 3. die Vermengung der christlichen mit den griechischen Motiven.

Das sachliche Ergebnis dieser Analyse des zweiten Teils besteht also darin, daß auf Grund der Darlegungen des ersten Teils an die Stelle der hellenischen Auslegung der beiden Worte des Textes eine christlich-asketische Interpretation gesetzt wird.

Der dritte Teil (3.) wird anders als die beiden vorhergehenden von drei Stücken gebildet, die äußerlich zwar

[1] Der Absatz beginnt nämlich mit οὖν.

[2] Diese Einteilung ist durch die Umgruppierung der bei Basilius genannten Punkte gewonnen. Sie ist dadurch gerechtfertigt, daß sich die Anordnung bei Basilius darauf zurückführen läßt, daß er das Achthaben lediglich als eine geistige Tätigkeit aufgefaßt wissen will.

nicht miteinander verbunden sind, jedoch durch die gemeinsame Überschrift zusammengehalten werden: „Was besagt also das Wort?"

Das erste Stück (3 a) zerfällt in zwei Gruppen, von denen sich die erste[1] schon äußerlich als eine Zusammenstellung von „Gegensprüchen" zu erkennen gibt. Infolgedessen sind zunächst die ursprünglichen „Antithesen" zu rekonstruieren:

Die Antithesen der Hellenisten.	Die Gegensprüche des Basilius.
Hab auch auf den Körper acht.	1. Satz: Hab nicht acht auf das Fleisch.
Jage auch dem Guten nach, das an ihm ist: Gesundheit und Schönheit und Genuß von Freuden und Langlebigkeit.	2. Satz: Auch jage nicht dem Guten, das an ihm ist, auf jede Weise nach: Gesundheit und Schönheit und Genuß von Freuden und Langlebigkeit.
Auch verachte nicht Besitz und Ruhm und Herrschaft.	3. Satz: Auch bewundere nicht Besitz und Ruhm und Herrschaft.
Halte auch alles das, was dir den Dienst am zeitlichen Leben ausfüllt, für wesentlich.	4. Satz: Auch vernachlässige nicht im Glauben, alles das, was dir den Dienst am zeitlichen Leben ausfüllt, über der Sorge darum das Leitmal deines Lebens.

Die „Gegensprüche" sind den „Antithesen" so eng angepaßt, daß sogar die Disposition noch deutlich heraustritt, der die Hellenisten gefolgt waren:

1. Hab acht auf dich besagt also[2]:
   a) für die erste Sphäre „wir selber":
      Hab auch auf den Körper acht. — 1. Satz.

[1] 3 a, erster Absatz.

[2] Durch diese Abänderung in der Reihenfolge wird die Auslegung des Wortes „Hab acht" verständlicher.

b) für die zweite Sphäre „das Unsrige“:
Jage auch dem Guten nach, das an ihm ist: Gesundheit und Schönheit und Genuß von Freuden und Langlebigkeit. — 2. Satz.

c) für die dritte Sphäre „was um uns ist“:
Auch verachte nicht Besitz und Ruhm und Herrschaft. — 3. Satz.

2. Hab acht auf dich besagt also:
Halte auch alles das, was dir den Dienst am zeitlichen Leben ausfüllt, für wesentlich. — 4. Satz.

Die Hellenisten waren mithin im weiteren Verlaufe ihrer Polemik dazu übergegangen, aus den allgemeinen Ergebnissen ihrer Beweisführung die Punkte herauszuziehen, die auf die Sorge um das körperliche Wohl Bezug nahmen, und auf diese Weise die asketische Einstellung der Urchristlichen ins Unrecht zu setzen.

Auch Basilius' Gegensprüche sind aus seinen vorhergehenden Darlegungen abgezogen und haben den Zweck, die Antithesen „zu stören oder gar zunichte zu machen“. Sie decken sich völlig mit seiner persönlichen Auffassung von den Werten des zeitlichen Lebens.

Trotzdem darf er sich nicht wie die anderen auf das Negative beschränken, sondern stellt dieser Ablehnung in der zweiten Gruppe desselben Stückes[1] die positive Darlegung seiner Auffassung gegenüber.

Sie bringt zwar inhaltlich dasselbe, was der zweite Teil gelehrt hatte, wo er die Achtsamkeit als eine dem Schutze unserer eigentümlichen Art gewidmete Fürsorge für das geistige Element im Menschen proklamiert hatte; doch stellt sie in der Form insofern etwas Neues dar, als sie zur Erläuterung Gedanken heranzieht, die Plato in dem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem zehnten Buche des Staates ausgesprochen hatte[2]. Denn ebenso wie Plato dort

[1] 3 a, zweiter Absatz.

[2] Sie stehen dort 609 B ff. und gipfeln in dem Satze 610 E: „Die eigentümliche Schlechtigkeit und die eigentümliche Niedertracht sind nicht in der Lage, die Seele zu töten und zu vernichten“ μὴ ἱκανὴ ἥ γε οἰκεία πονηρία καὶ τὸ οἰκεῖον κακὸν ἀποκτεῖναι καὶ ἀπολέσαι ψυχήν.

unter der „Schlechtigkeit" die körperlichen, unter der „Niedertracht" aber die geistigen Defekte des Menschen begreift, sind die Ausdrücke auch von Basilius behandelt. Von den drei Gliedern des Folgesatzes[1] ist also das erste auf die Mängel des Körpers zu beziehen, das zweite dagegen auf die Schäden und das dritte auf die Vorzüge der Seele. Daher wird von dem „Schmutz, der ihr aus deiner Schlechtigkeit zukommt", gesagt, er werde durch unsere Achtsamkeit „ausgeschaltet", weil diese ja nur der Seele gilt; „all der Schimpf aber, der von Niedertracht herrührt", wird hingegen dank unserer Achtsamkeit „abgewaschen". Nicht einmal das ist bloß „typisch", sondern bewußte, durch die Situation gegebene Absicht.

Das erste Stück des dritten Teils formuliert also den Gegensatz, der zwischen der prinzipiellen Haltung des Basilius und der Hellenisten obwaltet.

Das zweite Stück (3 b) besteht gleichfalls aus zwei Gruppen.

Doch wird die erste von ihnen[2] diesmal nicht aus „Gegensprüchen" gebildet, sondern ist im Gegenteile bemüht, hervorzuheben, worin Basilius mit griechischen Vorstellungen zusammengeht. Das zeigt sich in der Einkleidung noch deutlicher als im Thema selber: erstens nimmt er sogar das verpönte Wort ‚γνῶθι' auf, das er sonst peinlich vermeidet, soweit er nicht gerade die LXX zitiert, und zweitens wählt er für die Ewigkeit der Seele die vorsichtige Formel, daß sich „ihr Leben nicht abgrenzen lasse".

Deshalb kann er auch zur zweiten Gruppe[3] mit „also" überleiten, trotzdem ihr Inhalt ausgesprochen asketisch ist. Das zeigt sich namentlich darin, daß er aus dem Worte die Aufforderung herausliest: „Übersieh das Fleisch".

Der Zweck dieses Stückes erhellt daraus, daß es dem vorhergehenden Stücke in der Anlage gleich, in dem Inhalte

[1] „So daß all der Schmutz, der ihr aus deiner Schlechtigkeit zukommt, ausgeschaltet werde durch deine Achtsamkeit, all der Schimpf aber, der von Niedertracht herrührt, abgewaschen werde, du sie aber mit all der Schönheit schmückest und erleuchtest, die aus der Tugend quillt."

[2] 3 b, erster Absatz.

[3] 2 b, zweiter Absatz.

aber entgegengesetzt ist. Hatte das erste Stück zusammengefaßt, worin Basilius von den Hellenisten abweicht, so betont das zweite, worin er mit ihnen übereinstimmt. Daß das nicht zufällig, sondern mit Absicht geschieht, geht daraus hervor, daß die zweite Gruppe des ersten Stückes mit den Worten anfängt: „Sondern hab acht", die entsprechende Gruppe des zweiten Stückes dagegen mit den Worten: „Also hab acht".

Das dritte Stück (3 c) ist zwar ebenfalls zweigeteilt, aber ganz anderer Art[1].

In der ersten Gruppe[2] trägt Basilius eine Lösung vor, die dem Berechtigten an beiden Standpunkten Rechnung zu tragen versucht: Die Hellenisten können sowohl mit der Parole: „Werde mit aller Gründlichkeit Herr über dich" einverstanden sein wie mit dem Ziele, das Basilius dieser Arbeit setzt: „jedem von beiden zuzuteilen, was ihm angemessen ist"; denn das deckte sich ja mit ihren eigenen Lehren. Und den Anschauungen der Urchristlichen entsprach es, wenn Basilius die Sorge um das Fleisch auf „Unterhalt und Hüllen" einschränkte.

Daß darin in der Tat die Tendenz dieser Ausführungen enthalten ist, lehrt die Begründung, die in der zweiten Gruppe[3] gegeben wird. Der Bibelspruch zu Anfang ist auf die Urchristlichen berechnet, die Vergleichung mit den Schalen der Waage der griechischen Philosophie entnommen, und der dritte Satz mit „denn" faßt beides zusammen.

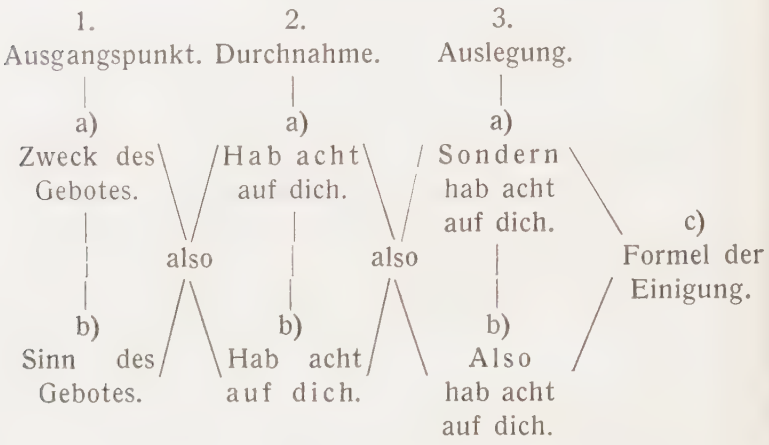
Wenn auch die logische Beziehung dieses dritten zu den beiden anderen Stücken dieses Teiles nicht ausgedrückt ist, so ist sie doch unverkennbar: es enthält das Kompromiß, das aus den Voraussetzungen abgezogen wird, welche die beiden vorhergehenden Stücke geschaffen haben.

Das Ergebnis des dritten Teils besteht also darin, daß er an die Stelle des Streites der Meinungen eine friedliche Lösung zu setzen versucht, die über den Parteien steht, aber im Geiste des Basilius selber gehalten ist.

[1] Deshalb tritt bei ihm auch die Anapher nicht mehr auf: „Hab acht".

[2] 3 c, erster Absatz. [3] 3 c, zweiter Absatz.

Den Aufbau des ganzen Abschnittes zeigt am besten auch in diesem Falle ein Schema:



Als Ganzes ist der Abschnitt nach demselben Muster[1] angelegt wie die beiden Stücke seines ersten Teiles. Denn der erste Teil (1.) „führt die Erörterung bis zu einem anerkannten Ausgangspunkte hinauf", der zweite (2.) „nimmt das Problem eingehender durch", der dritte (3.) „bringt die darüber zu gebende Auslegung", und das Ganze „versucht diese eindringlich und unerschütterlich zu gestalten".

Bei der Durchführung dieser Disposition beobachtet Basilius dasselbe Prinzip wie im prooemium, wo sich alle nur denkbaren Verknüpfungen in dem gleichen Thema zusammenfanden: auch hier lassen sich die verschiedensten Wege einschlagen, alle aber führen zu demselben Ziel, der Auslegung des Textes im Sinne des Basilius. War diese Kunstform im Vorworte in der Absicht gewählt, die Neugier der Zuhörer zu erregen, so geht der Verfasser hier darauf aus, zu zeigen, wie gut seine Auslegung den Anforderungen der Vernunft entspricht. Denn das war einer der drei Maßstäbe, an denen die Hellenisten den Wert eines Gebotes zu beurteilen pflegten[2], und paßt außerdem zu dem Inhalte dieses Abschnittes.

[1] Siehe dazu oben S. 152. [2] Siehe dazu oben S. 73.

3. Vierter Abschnitt.

Der vierte Abschnitt lautet[1]:

„Gerade dieses Gebot ist aber sowohl für die Schwachen brauchbar als auch für die Starken höchst passend.

---

[1] Migne 31, 205 A 3—208 B 7:

Τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο παράγγελμα καὶ ἀσθενοῦσι χρήσιμον καὶ ἐρρωμένοις ἁρμοδιώτατον.

1. a) Ἐν μέν γε ταῖς ἀσθενείαις οἱ ἰατροὶ τοῖς κάμνουσι παρεγγυῶσι προσέχειν αὐτοὺς ἑαυτοῖς καὶ μηδενὸς τῶν εἰς θεραπείαν ἡκόντων καταμελεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἰατρὸς τῶν ψυχῶν ἡμῶν λόγος τὴν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κεκακωμένην ψυχὴν διὰ τοῦ μικροῦ τούτου βοηθήματος ἐξιᾶται.

b) Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα κατὰ ἀναλογίαν τοῦ πλημμελήματος καὶ τὴν ἐκ τῆς θεραπείας βοήθειαν καταδέξῃ. μέγα καὶ χαλεπὸν τὸ ἁμάρτημα· πολλῆς σοι χρεία τῆς ἐξομολογήσεως, δακρύων πικρῶν, συντόνου τῆς ἀγρυπνίας, ἀδιαλείπτου τῆς νηστείας. κοῦφον καὶ φορητὸν τὸ παράπτωμα· ἐξισαζέσθω καὶ ἡ μετάνοια.

c) Μόνον πρόσεχε σεαυτῷ, ἵνα γνωρίζῃς ψυχῆς εὐρωστίαν καὶ νόσον. πολλοὶ γὰρ ἀπὸ τῆς ἄγαν ἀπροσεξίας μεγάλα καὶ ἀνίατα νοσοῦντες οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο ἴσασιν, ὅτι νοσοῦσι.

2) Μέγα δὲ τὸ ἐκ τοῦ παραγγέλματος ὄφελος καὶ τοῖς ἐρρωμένοις περὶ τὰς πράξεις, ὥστε τὸ αὐτὸ καὶ νοσοῦντας ἰᾶται καὶ ὑγιαίνοντας τελειοῖ.

a) Ἕκαστος γὰρ ἡμῶν τῶν μαθητευομένων τῷ λόγῳ μιᾶς τινος πράξεώς ἐστιν ὑπηρέτης τῶν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διατεταγμένων ἡμῖν. ἐν γὰρ τῇ μεγάλῃ οἰκίᾳ τῇ ἐκκλησίᾳ ταύτῃ οὐ μόνον σκεύη ἐστὶ παντοδαπά, χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα, ἀλλὰ καὶ τέχναι παντοῖαι. ἔχει γὰρ ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, θηρευτάς, ὁδοιπόρους, ἀρχιτέκτονας, οἰκοδόμους, γεωργούς, ποιμένας, ἀθλητάς, στρατιώτας. πᾶσι τούτοις ἐφαρμόσει τὸ βραχὺ τοῦτο ῥῆμα ἑκάστῳ καὶ ἀκρίβειαν τοῦ ἔργου καὶ σπουδὴν τῆς προαιρέσεως ἐμποιῶν.

b) Θηρευτὴς εἶ ἀπεσταλμένος ὑπὸ τοῦ Κυρίου τοῦ εἰπόντος· ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω πολλοὺς θηρευτάς, καὶ θηρεύσουσιν αὐτοὺς ἐπάνω παντὸς ὄρους. πρόσεχε οὖν ἐπιμελῶς, μή πού σε διαφύγῃ τὸ θήραμα, ἵνα συλλαβόμενος τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοὺς ὑπὸ τῆς κακίας ἀγριωθέντας προσαγάγῃς τῷ σώζοντι.

Ὁδοιπόρος εἶ ὁμοίως τῷ εὐχομένῳ· τὰ διαβήματά μου κατεύθυνον. πρόσεχε σεαυτῷ, μὴ παρατραπῇς τῆς ὁδοῦ, μὴ ἐκκλίνῃς δεξιᾷ ἢ ἀριστερᾷ· ὁδῷ βασιλικῇ πορεύου.

Ὁ ἀρχιτέκτων ἀσφαλῶς τὸν θεμέλιον καταβαλλέσθω τῆς πίστεως, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός.

Ὁ οἰκοδόμος βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ, μὴ ξύλα, μὴ χόρτον, μὴ καλάμην, ἀλλὰ χρυσίον, ἀργύριον, λίθους τιμίους.

Ὁ ποιμήν — πρόσεχε μή τι παρέλθῃ τῶν ἐπιβαλλόντων τῇ ποιμαντικῇ.

1. a) *In den Schwächezuständen geben ja die Ärzte für die Leidenden die Parole aus, selbst auf sich achtzuhaben und nichts von dem zu verabsäumen, was zum Heilverfahren gehört. In ähnlicher Weise aber kuriert auch das Wort, der Arzt unserer Seelen, die infolge der Sünde niederträchtig gewordene Seele*[1] *mit diesem kleinen Mittel.*

b) *Hab also acht auf dich, damit du entsprechend deinem Vergehen auch die aus der Kur erwachsende Hilfe erhältst. Groß und schwer ist deine Sünde: vieles Bekennen tut dir not, bittere Tränen, angestrengtes Wachen, unablässiges Fasten; leicht und erträglich ist dein Fehltritt: gleichen Umfang habe auch deine Reue.*

c) *Nur hab acht auf dich, damit du erkennst, wann die Seele gesund und wann sie krank ist. Denn viele, die infolge ihrer allzugroßen Unachtsamkeit schwer, sogar unheilbar erkrankt sind, wissen noch nicht einmal das eine, daß sie überhaupt krank sind.*

2. *Groß ist aber der Nutzen, den das Gebot auch den Starken hinsichtlich ihrer Beschäftigungen bietet, so daß dasselbe Mittel sowohl Kranke heilt als auch Gesunde kräftigt*[2].

ταῦτα δέ εἰσι ποῖα; τὸ πεπλανημένον ἐπίστρεφε, τὸ συντετριμμένον ἐπίδησον, τὸ νοσοῦν ἴασαι.

Ὁ γεωργός — περίσκαπτε τὴν ἄκαρπον συκῆν καὶ ἐπίβαλλε τὰ πρὸς βοήθειαν τῆς καρπογονίας.

Ὁ στρατιώτης — συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ, στρατεύου τὴν καλὴν στρατείαν κατὰ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας, κατὰ τῶν παθῶν τῆς σαρκός, ἀνάλαβε πᾶσαν τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ. μὴ ἐμπλέκου ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃς. .

Ὁ ἀθλητής — πρόσεχε σεαυτῷ, μή πού τινα παραβῇς τῶν ἀθλητικῶν νόμων. οὐδεὶς γὰρ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ. μιμοῦ τὸν Παῦλον καὶ τρέχοντα καὶ παλαίοντα καὶ πυκτεύοντα, καὶ αὐτὸς ὡς ἀγαθὸς πύκτης ἀμετεώριστον ἔχε τὸ τῆς ψυχῆς βλέμμα. σκέπε τὰ καίρια τῇ προβολῇ τῶν χειρῶν, ἀτενὲς τὸ ὄμμα πρὸς τὸν ἀντίπαλον ἔστω. ἐν τοῖς δρόμοις τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνου, οὕτω τρέχε, ἵνα καταλάβῃς. ἐν τῇ πάλῃ τοῖς ἀοράτοις ἀνταγωνίζου.

c) Τοιοῦτόν σε εἶναι διὰ βίον ὁ λόγος βούλεται, μὴ ἀνακεπτωκότα μηδὲ καθεύδοντα, ἀλλὰ νηφόντως καὶ ἐγρηγορότως ἑαυτοῦ προεστῶτα.

[1] τὴν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κεκακωμένην ψυχήν: vgl. dazu 204 B: τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος (dritter Abschnitt, 3 a, zweiter Absatz).

[2] ἀσθενοῦντες wird also sowohl in der Bedeutung „die Schwachen" wie „die Kranken" benutzt und entsprechend auch ἐρρωμένοι für „die

a) *Denn ein jeder von uns, die wir bei dem Worte in die Schule gehen, ist Diener irgendeiner der Beschäftigungen, die uns nach dem Evangelium verordnet sind. Denn in dem großen Hause hier, der Kirche, gibt es nicht nur Geräte aller Art, goldene, silberne, hölzerne, irdene, sondern auch mancherlei Handwerk. Denn das Haus*[1] *unseres Gottes, welches ist die Kirche eines lebendigen Gottes, besitzt Jäger, Boten, Baumeister, Maurer, Bauern, Hirten, Athleten, Soldaten. Für alle diese Leute wird dieses kurze Gebot passen, das einem jeden Genauigkeit im Arbeiten und Sorgfalt im Entwerfen auferlegt.*

b) *Ein Jäger bist du, ausgesandt vom Herrn, der gesagt hat: ‚Siehe, ich sende viele Jäger aus, und sie werden sie jagen oben über jeden Berg'. Hab also sorgsam acht, daß dir die Beute nicht entrinne, damit du diejenigen mit dem Worte der Wahrheit erhaschest und dem Retter zuführest, die infolge ihrer Niedertracht verwildert sind.*

Ein Bote bist du gleich dem, der betete: ‚Lenke meine Schritte'. Hab acht auf dich, daß du nicht den Weg verfehlst, daß du nicht abbiegst zur Rechten oder zur Linken: reise auf einer königlichen Straße[2].

Der Baumeister soll den Grund unseres Glaubens fest verankern, welcher ist Jesus Christus.

Der Maurer sehe zu, wie er baut: nicht in Holz, nicht in Heu, nicht in Stroh[2]*, sondern in Gold, Silber und Edelsteinen.*

Der Hirt — hab acht, daß du nicht eine der Obliegenheiten des Hirtenamtes verpassest. Was ist da aber alles zu tun? Was verirrt ist, hole herbei; was verletzt ist, verbinde; was krank ist, heile.

Der Bauer — lockere auf den unfruchtbaren Feigenbaum und gib hinzu, was den Ansatz von Früchten befördert.

— —

Starken" und „die Gesunden". Die Worte kommen in den beiden Bedeutungen sowohl bei Plato wie bei den Späteren vor.

[1] οἶκος ist der technische Ausdruck des attischen Rechtes für das gesamte Hauswesen.

[2] Ein bewußter Doppelsinn; solche Stellen sind bei Basilius gar nicht selten.

Der Soldat — ‚teile die Nöte des Evangeliums', ‚kämpfe den guten Kampf' wider die Geister der Schlechtigkeit[1], *wider die Begierden des Fleisches; ‚lege ganz die Rüstung deines Gottes an'; ‚verwickele dich nicht in die Geschäfte des Lebens'*[2], *auf daß du dem gefällst, der dich geworben hat.*

Der Athlet — hab acht auf dich, daß du nicht eines der Kampfgesetze übertrittst. Denn keiner wird bekränzt, wenn er nicht der Regel gemäß gekämpft hat. Ahme den Paulus nach, der sowohl das Laufen wie das Ringen wie den Faustkampf pflegte, und halte selber das Auge der Seele[3] *wie ein guter Boxer unverrückbar fest. Spähe aus nach den Gelegenheiten, deine Hiebe anzubringen; gespannt sei dein Blick auf deinen Widerpart. Bei den Wettläufen strebe hinter denen her, die vorne liegen; laufe so, daß du sie erreichst. Bei dem Ringen stelle dich dem entgegen, was im Dunkeln wirkt.*

c) *So sollst du im Leben stehen, will das Wort, nicht nachlässig und auch nicht schläfrig, sondern nüchtern und aufgeweckt Herr deiner selbst.*"

Die Zerlegung des Abschnittes in zwei Teile ist durch den ersten Satz gegeben: im ersten Teile handelt Basilius von der Bedeutung, die das Gebot des Textes für die „Schwachen", im zweiten von der, die es für die „Starken" hat.

Auch die Gliederung der beiden Teile ist durchsichtig: beim ersten Teile (1.) wird sie durch die anaphorische Wiederholung des Textwortes[4] nahegelegt und dadurch bestätigt, daß jedes der so gebildeten drei Stücke einen anderen Gedanken enthält; im zweiten Teile (2.) ist es der Berufskatalog, der ebenfalls drei Stücke abgrenzt.

---

[1] κατὰ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας: wie die Erklärung ‚κατὰ τῶν παθῶν τῆς σαρκός' beweist, bezieht sich der Ausdruck auf denselben Gegensatz wie oben die Wendung ‚ἡ ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κεκακωμένη ψυχή' (dritter Abschnitt, 3a, zweiter Absatz).

[2] Damit greift der Verfasser auf, was er 204 B 2 festgestellt hatte (dritter Abschnitt, 3 a, erster Absatz).

[3] Auch dieses Wort knüpft an die im dritten Abschnitt entwickelte Auslegung des Textspruches an: vgl. 1 b und 2 a, erster Absatz.

[4] 1 b beginnt: „Hab also acht auf dich, damit du" usw., 1 c: „Nur hab acht auf dich, damit du" usw.

Das erste Stück des ersten Teils (1 a) vergleicht das Gebot der Achtsamkeit, das die Ärzte bei körperlichen Leiden zu geben pflegen, mit dem gleichlautenden Gebote, das der Arzt unserer Seelen für die Fälle seelischer Verdorbenheit erläßt. Tertium comparationis ist, daß in beiden Fällen die Achtsamkeit für die Heilung wertvoll ist.

Das zweite Stück (1 b) nimmt die beiden Fälle seelischer Erkrankung vor, die denkbar sind, und zeigt, daß beide Male die Heilung sogar von der Achtsamkeit abhängig ist.

Das dritte Stück (1 c) besagt, daß allerdings zu der Achtsamkeit während der Krankheit die andere noch hinzutreten muß, die uns lehrt, wann wir krank und wann wir gesund sind.

Das erste Stück des zweiten Teils (2 a) vergleicht die Verschiedenheit der Beschäftigungen innerhalb der Kirche mit der Mannigfaltigkeit der Arbeiten in einem Hauswesen. Hier ist gleichfalls das tertium, daß jeder zu seinem Teile Achtsamkeit üben muß.

Das zweite Stück (2 b) schildert, wie die Achtsamkeit im einzelnen durchgeführt wird.

Das dritte Stück (2 c) formuliert die Auswirkung des Gebotes in der Praxis des Lebens.

Die beiden a-Stücke sowie die beiden b-Stücke gehen also parallel; auch die beiden c-Stücke lassen sich in Übereinstimmung bringen, wenn man sie als Erläuterungen zu jedem der beiden anderen Stücke nimmt. Denn die Gleichförmigkeit der beiden Teile 1 und 2 zeigt sich auch darin, daß sich das dritte Stück beide Male ebenso gut direkt an das erste wie an das zweite, aber auch an beide zusammen anschließen läßt. Beide Teile weisen mithin ähnlich wie im zweiten Abschnitte[1] eine ringförmige Anlage auf.

Als Ganzes setzt der Abschnitt die Ausführungen des vorhergehenden Abschnittes fort[2], zumal dessen dritten Teil. Denn die Wendung aus dem ersten Teil: „die infolge der Sünde niederträchtig gewordene Seele“ spielt ebenso auf den platonisch orientierten Folgesatz an, der dort im ersten

[1] Siehe oben S. 141 ff.

[2] Die Belege sind im einzelnen bei der Übersetzung notiert.

Stück gestanden hatte, wie die Wendung aus dem Gliede vom Soldaten im Berufskatalog: „Kämpfe den guten Kampf wider die Geister der Schlechtigkeit, wider die Begierden des Fleisches." An derselben Stelle ist auch auf die andere Gruppe desselben Stückes im dritten Abschnitte mit den Worten Bezug genommen: „Verwickele dich nicht in die Geschäfte des Lebens." Es stammt endlich ebenfalls aus dem dritten Abschnitt, wenn von dem Athleten gesagt wird: „Halte das Auge deiner Seele unverrückbar fest."

Trotzdem ist er aber nicht, wie aus diesem Grunde zu erwarten wäre, durch „also" mit dem Vorhergehenden verbunden, sondern durch ein „aber" entgegengestellt. Außerdem ist, wie innerhalb des dritten Abschnittes[1], so auch hier das Hauptmotiv, nämlich der Gegensatz der Schwachen zu den Starken, auf keinerlei Weise vorbereitet.

Beide Gründe führen zu demselben Schlusse: das Thema des Abschnittes ist als „Gegenspruch" anzusprechen:

Die Antithese der Hellenisten.	Der Gegenspruch des Basilius.
Dieses Gebot wollen auch wir erfüllen, die wir zu schwach sind, den Gütern dieser Welt zu entsagen[2].	Gerade dieses Gebot ist aber sowohl für die Schwachen brauchbar als auch für die Starken höchst passend.

Denn damit lösen sich die beiden Anstände auf. Außerdem erhält der Abschnitt dadurch eine besondere Bedeutung. Denn dann hat der erste Teil die Aufgabe zu zeigen, daß die von Basilius vorgetragene Auslegung zum mindesten ebensogut für die Schwachen paßt wie die Argumente der Hellenisten; der zweite Teil beweist aber, daß sie ihnen sogar in einem wesentlichen Punkte überlegen ist. Denn Basilius ist in der Lage, die Gültigkeit des Gebotes auf alle aus-

[1] Bei den Gegensätzen „räumlich — zeitlich" und „wir selber — das Unsrige — was um uns ist" im zweiten Teil; siehe oben S. 154 ff.

[2] Warum die Antithese gerade in dieser Richtung gesucht wurde, ergibt sich erst aus dem Zusammenhang; vgl. die Zusammenstellung der hellenistischen Argumentation unten S. 179 ff.

zudehnen, nämlich auch auf die Starken. Daß diese Auffassung aber richtig ist, geht daraus hervor, daß gerade dieser Punkt zweimal an den beiden auffallendsten Stellen hervorgehoben ist, nämlich am Anfang jedes der beiden Teile.

Bei seiner Widerlegung trägt Basilius hier wie überall erstens dem Empfinden der Hellenisten dadurch Rechnung, daß er an Elemente der griechischen Tradition anknüpft. Im ersten Teile geschieht das in der Vergleichung, im zweiten außerdem noch in der Verwendung des Berufskataloges; denn beides ist stoischen Gepflogenheiten entnommen.

Zweitens nimmt er aber auch auf die Urchristlichen Bedacht, indem er im ersten Teil auf die kirchliche Bußpraxis verweist und im zweiten den Berufskatalog aus bekannten Bibelstellen zusammensetzt.

Neben diesem typischen Gut fehlt es drittens jedoch ebensowenig an Wendungen persönlichen Charakters, wie z. B. dem Doppelsinn der „königlichen Straße" in dem Botengliede und in der Anspielung auf die primitive Bauart der ländlichen Häuser in dem Maurergliede. Selbst die Ausdrücke des Athletengliedes können von dem individuellen Bedürfnisse des Verfassers eingegeben sein, sich einer sportlich eingestellten Bevölkerung anzupassen[1].

Allerdings hat Basilius um seines Zweckes willen den Doppelsinn[2] der griechischen Worte ‚ἀσθενοῦντες' und ‚ἐρρωμένοι' benutzt, um die Beziehung der beiden Begriffe umzubiegen. Die anderen hatten damit die Menschen nach ihrer Fähigkeit zur Askese unterscheiden wollen, Basilius dagegen verlegt den Unterschied in ihre Fähigkeit, den Verlockungen des Fleisches zu widerstehen.

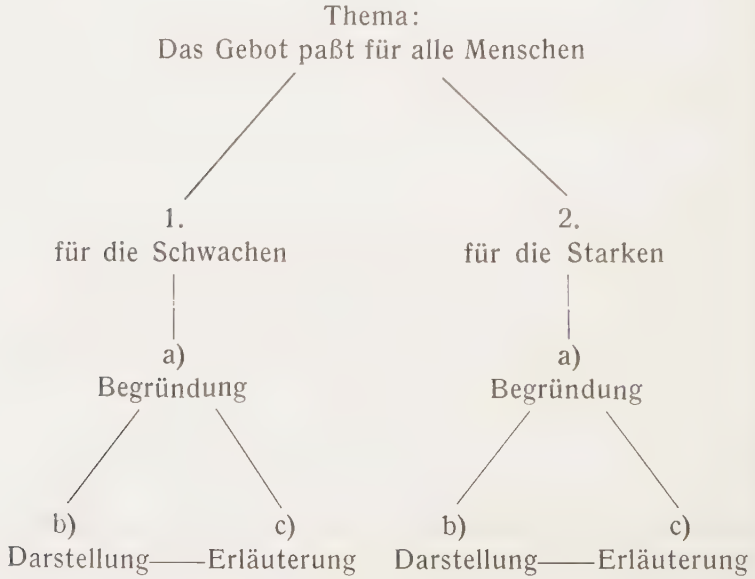
Doch hat die Ausdehnung des Gebotes auf alle Menschen, die Basilius proklamiert, nicht allein den apologetischen Zweck, die Ausführungen der Hellenisten zu entkräften, sondern dient außerdem noch dem höheren Ziele der Einigung zwischen beiden Parteien, indem der Abschnitt beweist, daß das Gebot in der rechtgläubigen Auslegung praktisch durchführbar ist. Diese Absicht kommt zwar schon im

[1] Zumal da sie in Beziehung zu Bibelworten gebracht sind.

[2] Siehe oben S. 164, Anmerkung 2.

Thema zum Ausdruck, wo es heißt, daß das Gebot für die Schwachen „brauchbar" und für die Starken „höchst passend" sei, aber noch mehr darin, daß die b-Stücke eigens zu dem Zwecke eingeschoben sind, um darzustellen, wie sich das Gebot in seiner Anwendung auswirkt. Auf diese Weise tun nämlich die Worte des Basilius gleichzeitig der zweiten unter den drei Anforderungen Genüge, welche die Griechen an moralische Vorschriften zu stellen gelehrt hatten[1].

Den besten Eindruck vom Aufbau und Inhalt des vierten Abschnittes vermittelt auch hier wiederum ein Schema:



4. Fünfter Abschnitt.

Der fünfte Abschnitt lautet:[2]

„Der Tag wird mir darüber vergehen, wenn ich die Berufe derer durchgehe, die ihre Mitarbeit dem Evangelium Christi

[1] Siehe oben S. 73.

[2] Migne 31, 208 B 8—209 C 4:

Ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα διηγούμενον τά τε ἐπιτηδεύματα τῶν συνεργούντων

widmen, und den Inhalt des Gebotes, wie gut er für alle paßt. Hab acht auf dich: Sei nüchtern, überlegt, für das Gegenwärtige ein Wächter, vorbedacht auf die Zukunft. Sei nicht so, daß

εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν δύναμιν τοῦ προστάγματος, ὅπως εὐαρμόστως ἔχει πρὸς ἅπαντας. πρόσεχε σεαυτῷ· νηφάλιος ἔσο, βουλευτικός, τῶν παρόντων φύλαξ, προνοητικὸς τοῦ μέλλοντος· μὴ τὸ μὲν ἤδη παρὸν διὰ ῥᾳθυμίας προίεσο, τῶν δὲ μήτε ὄντων μήτε ἐσομένων τυχὸν ὡς ἐν χερσὶν ὄντων τὴν ἀπόλαυσιν ὑποτίθεσο.

1. a) Ἢ οὐχὶ φύσει ὑπάρχει τὸ ἀρρώστημα τοῦτο τοῖς νέοις, κουφότητι γνώμης ἔχειν ἤδη νομίζειν τὰ ἐλπισθέντα;

b) Ὅταν γάρ ποτε ἠρεμίας λάβωνται ἢ ἡσυχίας νυκτερινῆς, ἀναπλάττουσιν ἑαυτοῖς φαντασίας ἀνυποστάτους τῇ εὐκολίᾳ τῆς διανοίας ἐπὶ πάντα φερόμενοι, ὑποτιθέμενοι περιφανείας βίου, γάμους λαμπρούς, εὐπαιδίαν, γῆρας βαθύ, τὰς παρὰ πάντων τιμάς.

Εἶτα μηδαμοῦ στῆναι τῶν ἐλπίδων δυνάμενοι πρὸς τὰ μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις ὑπερφυσῶνται. οἴκους κτῶνται καλοὺς καὶ μεγάλους· πληρώσαντες τούτους παντοδαπῶν κειμηλίων γῆν περιβάλλονται, ὅσην ἂν αὐτοῖς ἡ ματαιότης τῶν λογισμῶν τῆς ὅλης κτίσεως ἀποτέμηται.

Πάλιν τὰς ἐντεῦθεν εὐπορίας ταῖς τῆς ματαιότητος ἀποθήκαις ἐναποκλείουσι. προστιθέασι τούτοις βοσκήματα, οἰκετῶν πλῆθος ἀριθμὸν ὑπερβαῖνον, ἀρχὰς πολιτικάς, ἡγεμονίας ἐθνῶν, στρατηγίας, πολέμους, τρόπαια, βασιλείαν αὐτήν.

Πάντα ταῦτα τοῖς διακένοις τῆς διανοίας ἀναπλασμοῖς ἐπελθόντες ὑπὸ τῆς ἄγαν ἀνοίας ἀπολαύειν δοκοῦσι τῶν ἐλπισθέντων ὡς ἤδη παρόντων καὶ ἐν ποσὶ κειμένων αὐτοῖς· ἴδιον ἀρρώστημα τοῦτο ἀργῆς καὶ ῥᾳθύμου ψυχῆς, ἐνύπνια βλέπειν ἐγρηγορότος τοῦ σώματος.

c) Ταύτην τοίνυν τὴν χαυνότητα τῆς διανοίας καὶ τὴν φλεγμονὴν τῶν λογισμῶν καταπιέζων ὁ λόγος καὶ οἷον χαλινῷ τινι ἀνακρούων τῆς διανοίας τὸ ἄστατον παραγγέλλει τὸ μέγα τοῦτο καὶ σοφὸν παράγγελμα· σεαυτῷ, φησί, πρόσεχε, μὴ ὑποτιθέμενος τὰ ἀνύπαρκτα, ἀλλὰ τὰ παρόντα πρὸς τὸ συμφέρον διατιθέμενος.

2. a) Οἶμαι δὲ κἀκεῖνο τὸ πάθος ἐξαιροῦντα τῆς συνηθείας ταύτῃ χρήσασθαι τῇ παραινέσει τὸν νομοθέτην· ἐπειδὴ ῥᾴδιον ἑκάστῳ ἡμῶν πολυπραγμονεῖν τὰ ἀλλότρια ἢ τὰ οἰκεῖα ἑαυτοῦ διασκέπτεσθαι, ἵνα μὴ τοῦτο πάσχωμεν· παῦσαι, φησί, τὰ τοῦ δεῖνος κακὰ περιεργαζόμενος, μὴ δίδου σχολὴν τοῖς λογισμοῖς τὸ ἀλλότριον ἐξετάζειν ἀρρώστημα, ἀλλὰ σαυτῷ πρόσεχε, τούτεστιν· ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἔρευναν στρέφε σου τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς.

b) Πολλοὶ γὰρ κατὰ τὸν λόγον τοῦ Κυρίου τὸ μὲν κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ κατανοοῦσι, τὴν δὲ ἐν τῷ οἰκείῳ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐκ ἐμβλέπουσι.

c) Μὴ παύσῃ τοίνυν διερευνώμενος σεαυτόν, εἴ σοι κατ' ἐντολὴν ὁ βίος πρόεισιν, ἀλλὰ μὴ τὰ ἔξω περισκόπει, εἴ πού τινος μῶμον ἐξευρεῖν δυνηθείης κατὰ τὸν Φαρισαῖον τὸν βαρὺν ἐκεῖνον καὶ ἀλαζόνα, ὃς εἱστήκει ἑαυτὸν δικαιῶν καὶ τὸν τελώνην κατευτελίζων, ἀλλὰ σεαυτὸν ἀνακρίνων μὴ διαλίπῃς,

du aus Leichtsinn fahren läßt, was bereits gegenwärtig ist, aber die Dinge, die weder sind noch sein werden, zu genießen dir vorstellst gerade, als ob sie dir schon zu Händen wären.

1. a) *Oder kommt nicht von Natur diese Schwäche bei den jungen Leuten vor, daß sie leichtfertigen Sinnes bereits zu besitzen wähnen, was sie noch erst erhoffen?*

b) *Denn wenn sie gerade einmal stille sind oder der nächtlichen Ruhe pflegen, lassen sie sich von der Laune ihres Denkens überallhin entführen und phantasieren sich dabei wesenlose Scheingebilde zurecht, indem sie sich Lichtpunkte im Leben vorstellen, glänzende Heiraten, Kindersegen, hohes Alter, Ehrenbeweise von allen Leuten.*

Dann blähen sie sich, weil sie in ihren Hoffnungen nirgends einhalten können, bis zu dem Größten auf, das unter Menschen vorkommt. Häuser besitzen sie, schön und groß; haben sie diese mit allerlei Wertsachen vollgestopft, dann nehmen sie sich an Land zu eigen, soviel ihnen die Torheit ihrer Gedanken vom Erdball abschneidet.

Wiederum schließen sie die daraus erwachsenden Annehmlichkeiten in die Schatzkammern ihrer Torheit ein. Dazu fügen sie noch Viehbestände hinzu, an Sklaven eine unzählbare Menge, Staatsämter, Stammesführerschaften, Feldherrnstellen, Kriege, Siegeszeichen, gar die Königswürde selbst.

Sind sie bis zu alledem in den hohlen Gebilden ihres Denkens gekommen, dann wähnen sie ob ihrer allzu großen Unvernunft, das, was sie erst erhoffen, so zu genießen, als wäre es schon gegenwärtig und läge ihnen vor den Füßen. Diese Schwäche kennzeichnet eine faule[1] *und leichtsinnige Seele, Träume zu sehen bei wachem Körper.*

c) *Das ist folglich ‚die Schwärmerei des Denkens'*[2] *und ‚die Hitzigkeit der Überlegungen, welche das Wort bändigt', und*

μή τι κατὰ τὰς ἐνθυμήσεις ἥμαρτες, μή τι ἡ γλῶσσα παρώλισθε τῆς διανοίας προεκδραμοῦσα, μὴ ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν πέπρακταί τι τῶν ἀβουλήτων. κἂν εὕρῃς ἐν τῷ βίῳ σεαυτοῦ πολλὰ τὰ ἁμαρτήματα — εὑρήσεις δὲ πάντως ἄνθρωπος ὤν — λέγε τὰ τοῦ τελώνου· ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.

[1] Warum Basilius an dieser Stelle das Adjektiv ‚ἀργήν' verwendet, bedarf einer besondern Erklärung.

[2] Die als Zitate gekennzeichneten Ausdrücke stammen aus der hellenistischen Antithese; s. unten S. 176.

‚die Haltlosigkeit des Denkens, welcher es gleichsam die Kandare anlegt', indem es diese große und weise Botschaft entbietet: Auf dich, sagt es, habe acht, indem du dir nicht vorstellst, was doch nicht ist, sondern was da ist, richtigstellst[1]*, damit es nütze.*

2. a) *Ich glaube aber, auch jenes Leiden entfernt der Gesetzgeber aus unserem Verkehr, wenn er sich dieser Mahnung bedient: Weil es jedem von uns leichter*[2] *ist, anderer Leute Geschäfte zu betreiben als die eigenen zu betrachten, sagt er, damit uns das nicht zustoße: Laß ab davon, dir Arbeit mit dem Bösen zu machen, das der da tut, gib deinen Gedanken nicht die Zeit dazu, den fremden Schwächen nachzuspüren, sondern auf dich hab acht, das heißt: Richte das Auge deiner Seele*[3] *darauf, dich selbst zu prüfen.*

b) *Denn viele nehmen nach dem Worte des Herrn zwar den Splitter in dem Auge ihres Bruders wahr, aber den Balken in ihrem eigenen Auge erblicken sie nicht.*

c) *Höre daher nicht auf, dich zu befragen, ob dir dein Leben nach der Vorschrift verläuft; aber sieh nicht nach den Dingen da draußen umher, ob du vielleicht an einem etwas zu tadeln finden könntest, wie der Pharisäer, der lästige Windbeutel, der dastand und sich selbst gerecht und den Zöllner schlecht machte, sondern zieh dich unablässig vor Gericht, ob du dich nicht etwa in deinem Denken verfehlt hast, ob nicht deine Zunge gestrauchelt ist, weil sie schneller lief als dein Verstand, ob nicht bei den Werken deiner Hände etwas geschehen ist, was man nicht gerne hat*[4]*. Und wenn du findest, daß in deinem Leben der Sünden viele sind — das wirst du aber allenthalben finden, weil du ein Mensch bist — dann sprich die Worte des Zöllners: ‚Gott, sei mir Sünder gnädig'.“*

In diesem Abschnitte ist es fast leichter, den Trennungsstrich zu ziehen als das Band zu erkennen, welches das Ganze zusammenhält.

---

[1] Ein Wortspiel mit den Verben ὑποτίθεσθαι und διατίθεσθαι.

[2] ‚ῥᾴδιον' ist als Komparativ gebraucht.

[3] Eine Erinnerung an die Ausführungen der vorhergehenden Abschnitte.

[4] Die Ausdehnung des Gebotes auf Worte und Werke widerspricht zwar der sonst von Basilius vertretenen Auffassung des Gebotes, ist aber typisch christlich.

Die Spitze wird von einer Gruppe[1] gebildet, die aus zwei Gliedern besteht. Das erste von diesen umfaßt den ersten Satz und hat die Aufgabe, die Verbindung nach vorne herzustellen. Denn im vorhergehenden Abschnitte hatte Basilius die Berufe der Mitarbeiter im Hause Gottes der Reihe nach aufgezählt und gezeigt, wie gut der Inhalt des Gebotes für alle paßt. Das zweite Glied führt hingegen ein neues Paar von Gegensätzen ein, dem der Verfasser so großen Wert beimißt, daß er es sogar doppelt formuliert hat. Positiv genommen lautet es: „Sei für das Gegenwärtige ein Wächter, vorbedacht auf die Zukunft", negativ dagegen: „Sei nicht so, daß du aus Leichtsinn fahren lässest, was bereits gegenwärtig ist, aber die Dinge, die weder sind noch sein werden, zu genießen dir vorstellst gerade, als ob sie dir schon zu Händen wären." Es ist sicherlich nicht zufällig, daß Basilius sein Textwort in dem Augenblicke wiederholt, wo er zu dem Neuen übergeht.

Dann folgt der erste Teil (1.), der aus dem Worte: Hab acht auf dich eine Warnung vor hohlen Phantastereien herausliest. Er zerfällt in drei Stücke.

Von diesen ist das erste Stück (1 a) nur kurz; es hat den Zweck, den neuen Gesichtpunkt vorzubringen, daß die jungen Leute von Natur eine Schwäche dafür haben, Zukunftsträume für bare Münze zu nehmen.

Das zweite Stück (1 b) erbringt den Beweis[2] für diese These. Es wird durch die darin vorkommenden Konjunktionen[3] in vier Gruppen gegliedert, die den einzelnen Phasen des Irrweges entsprechen, zu dem die verkehrte Neigung verführt. Die erste Gruppe stellt den — noch unverfänglichen — Ausgangspunkt dar, die zweite hebt die Stelle hervor, wo die Verirrung beginnt, die dritte schildert die Ungereimtheiten an ihrem Höhepunkte, und die vierte faßt das Ganze zusammen und fällt das Urteil.

[1] Erster Absatz.

[2] ‚γάρ' ist die verbindende Konjunktion.

[3] Die zweite Gruppe beginnt mit ‚εἶτα', die dritte mit ‚πάλιν', und zu Anfang der vierten steht ‚πάντα ταῦτα'.

Dieser Schlußsatz läßt erkennen, daß das zweite Stück gleichzeitig auch als Voraussetzung für die Folgerung[1] dienen soll, die im dritten Stücke (1 c) ausgesprochen wird: daß das Gebot „Hab acht auf dich" in der Tat diesen Fehler beseitigt. Doch ist diese Konsequenz so einleuchtend, daß sie ebensogut direkt an das erste Stück angeschlossen werden kann, ohne daß das Verständnis darunter leidet.

Der Aufbau dieses Teiles stimmt mithin genau mit dem Schema überein, das der zweite und vierte Abschnitt[2] verwendet hatte. Auch hier sind These, Beweis und Folgerung ringförmig untereinander verknüpft.

Der zweite Teil (2.) sieht das Wort „Hab acht auf dich" als eine Warnung vor dem Hochmute des Pharisäers aus dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner[3] an. Er verfährt nach demselben Muster wie der erste Teil. Das erste Stück (2 a) stellt die These auf, das zweite (2 b) enthält den Beweis dafür, und das dritte (2 c) zieht die Folgerung, die gleich gut an das erste und an das zweite Stück angereiht werden kann.

Beide Teile finden sich unter dem gemeinsamen Abschnittsthema zusammen, das hier ebenso wie im vorhergehenden Abschnitt der Spitzengruppe zu entnehmen ist.

Denn der dort vorgebrachte neue Gesichtspunkt stammt wiederum aus den „Antithesen" der Hellenisten. Dafür gibt das Folgerungsstück des ersten Teiles (1 c) die Bestätigung. Denn wenn Basilius dort folgert, die Neigung zu Phantastereien sei „die Schwärmerei des Denkens und die Hitzigkeit der Überlegungen, welche das Wort bändigt", und „die Haltlosigkeit des Denkens, welcher es gleichsam die Kandare anlegt", so zitiert er damit Ausdrücke der Hellenisten[4] in der Absicht, ihnen auf Grund des voraufgehenden Beweises eine veränderte Beziehung zu geben. Daraus ergibt sich:

---

[1] Die Konjunktion ist an dieser Stelle ‚τοίνυν'.

[2] Siehe oben S. 144 und 170.

[3] Lk. 18, 9—14.

[4] Damit erklärt sich auch die Wiederholung des Wortes ‚τῆς διανοίας' in 1 c.

Die Antithese der Hellenisten.	Der Gegenspruch des Basilius.
Dich Starken[1] aber lehre das Gebot, daß es Schwärmerei des Denkens und Hitzigkeit der Überlegungen verrät, aus Leichtsinn fahren zu lassen, was bereits vorhanden ist,	Sei nicht so, daß du aus Leichtsinn fahren lässest, was bereits vorhanden ist,
und Haltlosigkeit des Denkens, sich trotzdem[2] vorzustellen, die Dinge, die weder sind noch sein werden, zu genießen gerade, als ob sie dir schon zu Händen wären.	aber die Dinge, die weder sind noch sein werden, zu genießen dir vorstellst gerade, als ob sie dir schon zu Händen wären.

Die Antithese der Hellenisten richtet sich in ihrem ersten Gliede gegen die asketischen Neigungen der Urchristlichen und erklärt sie teils aus ihrer weltfremden Schwärmerei, teils aus ihrer übereilten Hitzigkeit; in ihrem zweiten Gliede gilt sie ihren eschatologischen Erwartungen und bestreitet deren Verwirklichung in Gegenwart und Zukunft. Außerdem findet sie zwischen diesen beiden Gebieten einen Widerspruch heraus, den sie auf die Haltlosigkeit ihres Denkens zurückführt; denn den Genuß des bereits Vorhandenen verwerfen die Urchristlichen, jagen aber dem Genusse des Unwirklichen nach. Dieser Satz steht also unter dem Zeichen derselben geistigen Einstellung, wie all das andere, mit dem sich Basilius auseinandersetzt.

Auch der Gegenspruch des Basilius ist aus den nämlichen Absichten erwachsen wie bei den übrigen Fällen. Mit den Urchristlichen teilt er nämlich die Ablehnung der hellenisti-

---

[1] Die Herübernahme dieses Gegensatzes gründet sich auf die Gleichartigkeit in der Anlage des vierten und fünften Abschnittes.

[2] Der Gegensatz der beiden Glieder im Gegenspruch hat also auch sachlichen Grund.

schen Denkform, und den Hellenisten kommt er darin entgegen, daß er die Verbindung mit der griechischen Philosophie aufnimmt. Denn den Grundgedanken des ersten Teils hat er in Platons Staat vorgefunden, wo es im fünften Buche heißt[1]: „Die Denkfaulen lassen schon, ehe sie herausgefunden haben, wie es um einen ihrer Wünsche bestellt sein wird, diese Frage fallen, damit sie sich nicht mit der Überlegung abzuquälen brauchen, ob er im Bereich des Möglichen liegt oder nicht, sondern nehmen einfach an, ihr Begehren sei bereits erfüllt; dann treffen sie alle weiteren Einrichtungen und sind froh dabei, wenn sie erzählen, was sie alles tun, wenn es soweit ist, machen aber auf diese Weise ihre Seele, die schon an und für sich faul ist, nur noch fauler." Daß er aber auch aus Eigenem beigesteuert hat, zeigt sich daran, wie er das platonische Motiv für seine Zwecke bis ins einzelne hinein verarbeitet hat.

Doch hat Basilius sein Verfahren geändert. Denn während er im dritten Abschnitte[2] den Argumenten der Hellenisten das direkte Gegenteil entgegenstellte, begegnet er hier ihrer Antithese dadurch, daß er ihren eigenen Gesichtspunkt zwar aufgreift, aber nach einer anderen Richtung ablenkt: aus ihrer Polemik wider Askese und Eschatologie macht er eine Polemik wider Phantasterei und Pharisäertum. Es wäre jedoch verfehlt, darin eine Konzession an die Hellenisten zu erblicken[3]; sondern diese Abänderung beweist lediglich, daß er in solchen Fragen nicht auf eine Einigung zwischen den beiden Parteien zu hoffen wagte. Deshalb brach er dem Ganzen die Spitze ab und brachte eine Lösung ganz anderer Art, von der er sich aus dem Grunde einige Wirkung versprach, weil ihr die Autorität Platons zur Seite stand.

---

[1] IV, 144 Herm. = 458 A: Οἱ ἀργοὶ τὴν διάνοιαν, πρὶν ἐξευρεῖν, τίνα τρόπον ἔσται τι ὧν ἐπιθυμοῦσι, τοῦτο παρέντες, ἵνα μὴ κάμνωσι βουλευόμενοι περὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ μή, θέντες ὡς ὑπάρχον εἶναι ὃ βούλονται, ἤδη τὰ λοιπὰ διατάττουσι καὶ χαίρουσι διεξιόντες οἷα δράσουσι γενομένου, ἀργὸν καὶ ἄλλως ψυχὴν ἔτι ἀργοτέραν ποιοῦντες.

[2] Siehe oben S. 153, 156 und 158.

[3] Basilius teilt nämlich die eschatologischen Hoffnungen in vollem Umfange.

Auf ähnliche Weise hatte sich Basilius ja schon im vierten Abschnitte geholfen[1].

Der zweite Teil arbeitet in derselben Richtung weiter, indem er die Ablenkung vollständig macht. Denn die dort gebotene Auslegung des Textes ist so durchschlagend, daß jeder andere Versuch dahinter zurückbleibt. Das gilt nicht nur für die Urchristlichen, sondern auch für die Hellenisten; denn auch sie pflegten sich auf die Autorität der Heiligen Schrift zu berufen[2]. Deshalb hält er sich hier streng im Rahmen des Typischen, um den Eindruck nicht zu gefährden, gründet seinen Beweis auf die Bergpredigt und teilt seine Folgerung ein nach Gedanken, Worten und Werken[3].

Wenn über dem positiven Gehalt seiner Ausführungen die Frontstellung gegen die Hellenisten in den Hintergrund tritt, so liegt das durchaus in der Absicht des Verfassers. Denn um so deutlicher wird der andere Zweck, dem er dienen wollte: die moralischen Werte darzustellen, die aus der Anwendung des Gebotes erwachsen. Damit wurde er nämlich auch der dritten Forderung gerecht, welche die griechische Tradition an sittliche Vorschriften zu stellen pflegte: sie müsse moralische Werte schaffen[4].

Mithin bildet der Abschnitt trotz der Divergenz seiner Teile doch ein einheitliches Ganzes, dessen beide Gesichtspunkte sich etwa unter folgendem Schema zusammenfassen lassen (siehe S. 179).

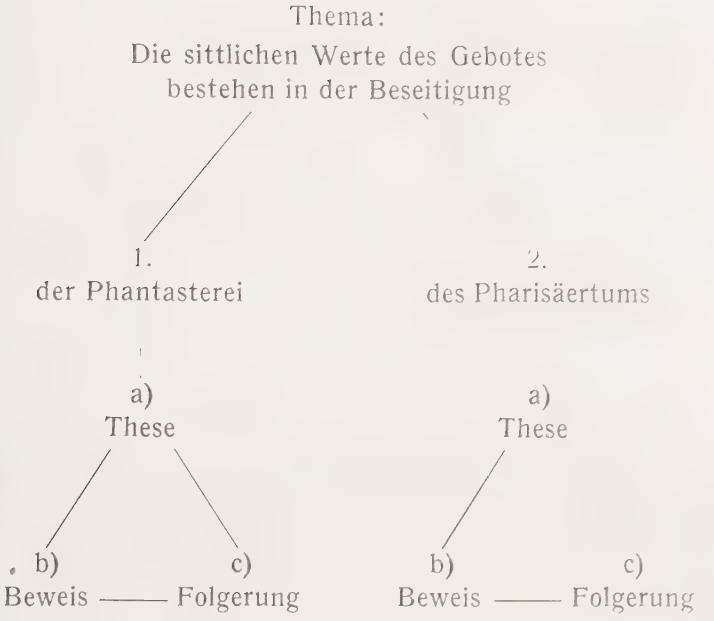
Er weist demnach dieselbe Gliederung auf wie der zweite und namentlich der vierte Abschnitt, wenn sie auch weit entfernt bleibt von starrem Schematismus.

[1] Durch die Umbiegung des Sinnes der Worte ‚ἀσθενοῦντες' und ἐρρωμένοι oben S. 169.

[2] Das zeigt sich an ihren Antithesen in den Homilien über den Dank und wider die Zürnenden, wo sie Beispiele aus der Bibel für ihre Zwecke verwenden. Vgl. oben S. 69 und 107.

[3] Doch verleugnet die Folgerungsgruppe in ihrer herben Strenge und Demut auch das persönliche Empfinden des Verfassers nicht.

[4] Siehe oben S. 73.



5. Der erste Hauptteil als Ganzes.

Mit der Antithese des fünften Abschnittes hat die Argumentation der Hellenisten ihr Ende gefunden. Folgendes ist das Ergebnis der Rekonstruktion:

I.

Allgemeiner Teil.	2. Abschn.
Der Spruch ist nicht so schwer zu verstehen wie die anderen Bibelworte.	1 a)
Er besagt, daß wir Menschen leicht zu den Sünden geneigt sind, die aus Unachtsamkeit geschehen, und deshalb die erste Stelle dem Worte gebührt: Hab acht auf dich.	2 a)

II.

Theoretischer Teil. 3. Abschn.

1.

Das Gebot bildet also das Gegenstück zu dem Satze: Erkenne dich selbst. 1 a)

Es ist daher so gut auf die körperlichen wie auf die geistigen Betätigungen des Menschen zu beziehen. 1 b)

2.

a) Also hab acht auf dich, das heißt: 2 a)

Schenke beiden Seiten deines Wesens deine Achtsamkeit, sowohl der körperlichen wie der geistigen.

Denn erst durch die Verbindung beider wird die Vorzugsstellung des Menschen in der Natur begründet, welche ihm seine Überlegenheit über alle anderen Lebewesen verschafft.

b) Also hab acht auf dich, das heißt: 2 b)

Hab sowohl acht auf dich selber als auch auf das Deine als auch auf das, was um dich ist.

Denn unser Ich besteht aus drei konzentrischen Kreisen; wir selber = Körper und Seele, das Unsrige = Sinneseindrücke und Fertigkeiten, was um uns ist = Geld und die übrige Ausstattung des Lebens.

3.

a) Hab acht auf dich besagt also: 3 a)

Hab auch auf den Körper acht — Wir-Kreis.

Jage auch dem Guten nach, das an ihm ist: Gesundheit und Schönheit und Genuß von Freuden und Langlebigkeit — Kreis des Unsrigen.

Auch verachte nicht Besitz und Ruhm und Herrschaft — Umgebungskreis.

b) Hab acht auf dich besagt also: 3 b)

Halte auch alles das, was dir den Dienst am zeitlichen Leben ausfüllt, für wesentlich.

III.
Paränetischer Teil.

1.

Dieses Gebot wollen auch wir erfüllen, die wir zu schwach sind, den Gütern dieser Welt zu entsagen. 4. Abschn.

2.

Dich Starken aber lehre das Gebot, daß es Schwärmerei des Denkens und Hitzigkeit der Überlegungen verrät, aus Leichtsinn fahren zu lassen, was bereits gegenwärtig ist, 5. Abschn.

und Haltlosigkeit des Denkens, sich trotzdem vorzustellen, die Dinge, die weder sind noch sein werden, zu genießen, gerade als ob sie dir schon zu Händen wären.

Drei Punkte verleihen dieser Zusammenstellung ihre besondere Bedeutung:

1. ordnen sich die Einzelresultate von selbst zu einer lückenlosen Disposition, ohne daß auch nur die geringste Umstellung erforderlich wäre. Im Gegenteil findet sogar die Gleichförmigkeit in der Anlage des vierten und fünften Abschnittes dadurch eine zwanglose Aufklärung, daß sie sachlich aufs engste miteinander verbunden sind[1].

2. stehen die Ausführungen in allen Teilen unter dem ganz speziellen Gesichtswinkel, das Bibelwort dahin auszudeuten, daß es eine Ablehnung der urchristlichen und eine Bestätigung der hellenistischen Lebensauffassung darstellt.

3. sind die Darlegungen nach dem typischen Schema angelegt, das bereits der Apostel Paulus in seinen großen Briefen beobachtet hat, nämlich der Gliederung in einen theoretischen und einen paränetischen Teil.

Mithin erscheint es ausgeschlossen, daß Basilius sich in Anlehnung an die entsprechende Kunstform der antiken

[1] Aus diesem Grunde ist auch die Antithese des vierten Abschnittes als Paränese eingekleidet worden.

Literatur[1] selbst einen Gegner gesetzt habe, sondern bei ihm stehen hinter diesen Gedanken ebenso wie in den Homilien über den Dank und wider die Zürnenden[2] Männer von Fleisch und Blut, die sich berufen glauben, die Kulturerrungenschaften des Griechentums wider die Weltflucht der Urchristlichen zu wahren. Ja sie haben es mittlerweile gelernt, die Wirkung der stärksten unter ihren Waffen noch zu steigern: Dieses Mal hatte ihnen sogar die Bibel selber den Schlachtruf geliefert, unter dessen Zeichen sie zu siegen hofften, das Wort: „Hab acht auf dich!" Es ist also gar nicht verwunderlich, daß sich Basilius in seinem Vorworte alle Mühe geben mußte, seine Zuhörer vorerst einmal zum Schweigen zu bringen, nachdem bei der Schriftverlesung dieser Kampfruf erschollen war.

Auch die Predigt selbst beendigt mit dem fünften Abschnitte ihren ersten Hauptteil. Denn

der zweite Abschnitt hatte gezeigt, welchen Bedeutungsinhalt das Wort: „Hab acht auf dich" in der Bibelstelle hat, der es entnommen ist,

der dritte, wie vorzüglich derselbe Bedeutungsinhalt den Anforderungen der Vernunft entspricht,

der vierte, wie gut er für alle Menschen paßt,

der fünfte, welche sittlichen Werte er hervorbringt.

Diese Einteilung hält sich eng an das typische Schema, das die griechische Philosophie für solche Untersuchungen geschaffen hatte[3], erweitert es jedoch dadurch, daß sie den Zusammenhang der Bibel heranzieht, um den Bedeutungsinhalt dieses Spruches zu ermitteln. Das ist aber nicht typisch, sondern individuelle Neuerung des Basilius. Denn erstens bereichert er damit seine Widerlegung um eine starke Stütze, und zweitens gehört sie zu dem besonderen Zwecke, den er mit seiner Predigt befolgt, nämlich auf eine Einigung unter den Parteien hinzuarbeiten. Denn es war eine Anpassung an den Geist der Urchristlichen, wenn er seinen — und ihren

[1] nämlich die stoisch-kynische Diatribe.

[2] Siehe oben S. 64 ff. und 88 ff.

[3] Deshalb ist es von den Hellenisten gebraucht und von Basilius übernommen worden.

— Standpunkt aus der Bibel rechtfertigte, und ein Zugeständnis an die Hellenisten, wenn er ihr Schema übernahm. Endlich verrät auch die Art der Einigung das persönliche Wesen des Verfassers.

Doch war der sachliche Gegensatz nicht das einzige, was die beiden Gegner trennte. Der zweite Streitpunkt war die Hochschätzung, welche die Hellenisten den Errungenschaften ihrer Wissenschaft entgegenbrachten; denn diese wurde von den Urchristlichen als religionsfeindlich abgelehnt[1]. Deshalb gab Basilius bei der Durchführung seiner Disposition gleichzeitig drei Tendenzen das Wort:

1. der apologetischen. Zu diesem Behufe ordnete und formulierte er seine Gedanken so, daß sie Gegensprüche zu den Antithesen darstellen.

2. der theoretischen. Dafür nutzte er das Schema aus, das die Auslegungen zunächst auf eine anerkannte Grundlage zurückführte und aus dieser mit Hilfe einer geeigneten Diskussion das Ergebnis ableitete[2].

3. der paränetischen. Dabei kam ihm zu Hilfe, daß das Textwort selber ein Gebot darstellte; diese Gelegenheit verwertete er in der Form, daß er seine Auslegungen in Gebotsform kleidete, wenn es irgendwie möglich war.

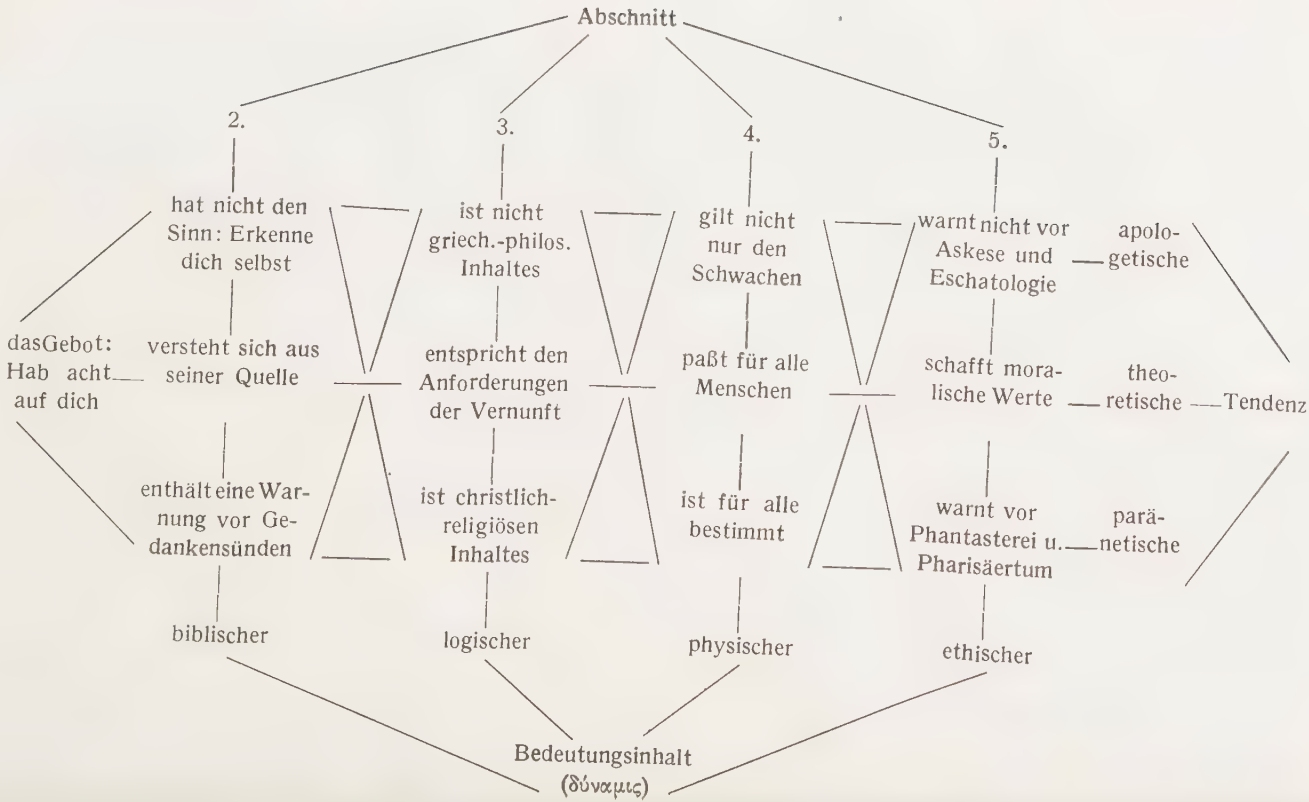
Auf diese Weise vereinigte er alle die drei Stilformen, die in der christlichen Literatur typisch geworden waren, in einer einzigen Predigt. Durch dieses Beispiel zeigte er einerseits den Urchristlichen, welche Möglichkeiten sie ausließen, wenn sie bei ihrer Bildungsfeindlichkeit beharrten, anderseits den Hellenisten, daß die Christen den Wettkampf mit ihnen nicht zu scheuen brauchten.

Die Größe der persönlichen Leistung, die Basilius mit dieser Homilie vollbracht hat, kann nur ein Schema deutlich machen (siehe S. 184).

Das Schema erklärt sich selbst. Nur auf das eine sei hingewiesen, daß der Begriff der ‚δύναμις' aus der Spitzengruppe des fünften Abschnittes entnommen und in dem hier

[1] Vgl. Gregor von Nazianz in der Trauerrede auf Basilius (oben S. 20, Anmerkung 4).

[2] Siehe dazu oben S. 152.


Abschnitt
2.
3.
4.
5.
hat nicht den Sinn: Erkenne dich selbst
ist nicht griech.-philos. Inhaltes
gilt nicht nur den Schwachen
warnt nicht vor Askese und Eschatologie
apologetische
dasGebot: Hab acht auf dich
versteht sich aus seiner Quelle
entspricht den Anforderungen der Vernunft
paßt für alle Menschen
schafft moralische Werte
theoretische
Tendenz
enthält eine Warnung vor Gedankensünden
ist christlich-religiösen Inhaltes
ist für alle bestimmt
warnt vor Phantasterei u. Pharisäertum
paränetische
biblischer
logischer
physischer
ethischer
Bedeutungsinhalt
(δύναμις)

verwendeten Sinne seit Platons Kratylos[1] in der griechischen Sprachphilosophie heimisch ist.

Die Disposition weist die gleichen Merkmale auf wie im ersten und dritten Abschnitte: die einzelnen Glieder lassen sich beliebig untereinander verbinden. Das ist der Grund, weshalb wie so manchen anderen Basiliusschriften, so auch dieser Predigt jener schillernde Charakter eigentümlich ist, der wie Verschwommenheit erscheint, aber höchste Kraft ist.

Solche Arbeit zu leisten, war dem Kirchenvater nur dadurch möglich, daß er an die Arbeit vieler Gelehrtengeschlechter und eine feste Glaubensüberlieferung anknüpfen konnte; aber es ist sein persönliches Verdienst, daß er diese beiden Traditionen dazu benutzt hat, um den religiösen Ernst der Urchristlichen mit dem wissenschaftlichen Ernst des Hellenentums im Geiste der Rechtgläubigkeit zu vereinigen. Denn seinem Vorläufer Origenes war das noch nicht gelungen.

III. Zweiter Hauptteil[2].

Der Bedeutungsumfang des Gebotes.

Wenn Basilius nunmehr fortfährt[3]:

„*Hab also acht auf dich*“,

so bedeutet das den Wendepunkt im Gefüge der Predigt, die Peripetie. Denn der Satz hat an diesem Orte die doppelte Aufgabe, den ersten Hauptteil zu beschließen und den zweiten zu eröffnen.

1. Sechster Abschnitt.

Der sechste Abschnitt lautet[4]:

„*Dieser Spruch wird dir helfend zur Seite treten, wenn die Sonne über deinen Tagen strahlt und dein ganzes Leben mit*

[1] Die Hauptstelle steht 394 B.

[2] Migne 31, 209 C 5—217 B 8.

[3] Migne 31, 209 C 4: Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ.

[4] Migne 31, 209 C 5—213 B 1:

Τοῦτό σοι τὸ ῥῆμα καὶ λαμπρῶς εὐημεροῦντί ποτε καὶ παντὸς τοῦ βίου κατὰ ῥοῦν φερομένου χρησίμως παραστήσεται, ὥσπερ τις ἀγαθὸς σύμβουλος

dem Strome schwimmt, da er dich wie ein guter Berater an das erinnert, was menschlich ist; aber er dürfte auch zur guten Stunde kommen, wenn du in gedrückter Lage bist, da er Musik in deinem Herzen ist, so daß du weder hoffärtig wirst

ὑπόμνησιν φέρων τῶν ἀνθρωπίνων, καὶ μέντοι καὶ ὑπὸ περιστάσεων πιεζομένῳ ἐν καιρῷ ἂν γένοιτο τῇ καρδίᾳ κατεπᾴδόμενον, ὡς μήτε τύφῳ πρὸς ἀλαζονείαν ὑπέρογκον ἐπαρθῆναι μήτε ἀπογνώσει πρὸς ἀγενῆ δυσθυμίαν καταπεσεῖν.

1. a) Πλούτῳ κομᾷς καὶ ἐπὶ προγόνοις μέγα φρονεῖς καὶ ἐπαγάλλῃ πατρίδι καὶ κάλλει σώματος καὶ ταῖς παρὰ πάντων τιμαῖς — πρόσεχε σεαυτῷ, ὅτι θνητὸς εἶ, ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ.

b) Περίβλεψαι τοὺς πρὸ σοῦ ἐν ταῖς ὁμοίαις περιφανείαις ἐξετασθέντας. ποῦ οἱ τὰς πολιτικὰς δυναστείας περιβεβλημένοι, ποῦ οἱ δυσμαχώτατοι ῥήτορες, ποῦ οἱ τὰς πανηγύρεις διατιθέντες; οἱ λαμπροὶ ἱπποτρόφοι, οἱ στρατηγοί, οἱ σατράπαι, οἱ τύραννοι; οὐ πάντα κόνις, οὐ πάντα μῦθος; οὐκ ἐν ὀλίγοις ὀστέοις τὰ μνημόσυνα τῆς ζωῆς αὐτῶν;

Ἔγκυψον τοῖς τάφοις, εἰ δυνήσῃ διακρῖναι, τίς ὁ οἰκέτης καὶ τίς ὁ δεσπότης, τίς ὁ πτωχὸς καὶ τίς ὁ πλούσιος· διάκρινον, εἴ τίς σοι δύναμις, τὸν δέσμιον ἀπὸ τοῦ βασιλέως, τὸν ἰσχυρὸν ἀπὸ τοῦ ἀσθενοῦς, τὸν εὐπρεπῆ ἀπὸ τοῦ δυσειδοῦς.

c) Μεμνημένος οὖν τῆς φύσεως οὐκ ἐπαρθήσῃ ποτέ· μεμνήσῃ δὲ σαυτοῦ, ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ.

2. a) Πάλιν δυσγενής τις εἶ καὶ ἄδοξος, πτωχὸς ἐκ πτωχῶν, ἀνέστιος, ἄπολις, ἀσθενής, τῶν ἐφ' ἡμέραν ἐνδεής, τρέμων τοὺς ἐν δυναστείᾳ, πάντας ὑποπτήσσων διὰ ταπεινότητα βίου· πτωχὸς γάρ, φησίν, οὐχ ὑφίσταται ἀπειλήν — μὴ τοίνυν ἀπογνῷς σεαυτοῦ, μηδ' ὅτι οὐδὲν ζηλωτὸν ἐν τῷ παρόντι σοι πρόσεστι, πᾶσαν ἀγαθὴν ἀπορρίψῃς ἐλπίδα, ἀλλ' ἀνάγαγε σεαυτοῦ τὴν ψυχὴν πρός τε τὰ ἤδη ὑπηργμένα σοι παρὰ τοῦ Θεοῦ ἀγαθὰ καὶ πρὸς τὰ δι' ἐπαγγελίας ὕστερον ἀποκείμενα.

b) Πρῶτον μὲν οὖν ἄνθρωπος εἶ, μόνον τῶν ζώων θεόπλαστον· ἆρ' οὐκ ἐξαρκεῖ τοῦτο σωφρόνως λογιζομένῳ πρὸς εὐθυμίαν τὴν ἀνωτάτω, τὸ ὑπ' αὐτῶν τῶν χειρῶν τοῦ Θεοῦ τοῦ τὰ πάντα συστησαμένου διαπλασθῆναι; — Ἔπειθ' ὅτι καὶ κατ' εἰκόνα γενόμενος τοῦ κτίσαντός σε δύνασαι πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμίαν δι' ἀγαθῆς πολιτείας ἀναδραμεῖν; — Ψυχὴν ἔλαβες νοεράν, δι' ἧς Θεὸν περινοεῖς, τῶν ὄντων τὴν φύσιν λογισμῷ καθορᾷς, σοφίας δρέπῃ καρπὸν ἥδιστον. — Πάντα μέν σοι τὰ χερσαῖα ζῶα, ἡμερά τε καὶ ἄγρια, πάντα δὲ τὰ ἐν ὕδασι διαιτώμενα καὶ ὅσα τὸν ἀέρα διαπέταται τοῦτον, δοῦλά ἐστι καὶ ὑποχείρια. — Οὐ σὺ μέντοι τέχνας ἐξεῦρες καὶ πόλεις συνεστήσω καὶ ὅσα ἀναγκαῖα καὶ ὅσα πρὸς τρυφὴν ἐπενόησας; — Οὐ βάσιμά σοι τὰ πελάγη διὰ τὸν λόγον; — Οὐ γῆ καὶ θάλαττα ὑπηρετεῖ τῷ βίῳ τῷ σῷ; — Οὐκ ἀὴρ καὶ οὐρανὸς καὶ ἀστέρων χορεῖαι σοὶ τὴν ἑαυτῶν ἐπιδείκνυνται τάξιν;

Τί οὖν μικροψυχεῖς, ὅτι ἵππος σοι οὐκ ἔστιν ἀργυροχάλινος — ἀλλ' ἥλιον ἔχεις ὠξυτάτῳ δρόμῳ διὰ πάσης ἡμέρας διαδουχοῦντά σοι τὴν λαμπάδα. οὐκ

und dich zu unmäßiger Windbeutelei überhebst noch zweifelst und in feigen Mißmut versinkst.

1. a) *Du schwelgst in Reichtum und bist stolz auf deine Ahnen, du rühmst dich deines Vaterlandes und der Schönheit deines Körpers und deiner allseitigen Ehrungen — hab acht auf dich, daß du sterblich bist, daß ‚du Erde bist und zur Erde wieder eingehen wirst'.*

b) *Blicke umher bei denen, die vor dir mit ähnlichen Vorzügen auf die Probe gestellt worden sind: Wo sind die Männer, die mit öffentlichen Ämtern überhäuft waren, wo die Männer, die die Waffe der Rede am gefährlichsten führten, wo die Männer, die unsere Feste verschönten? die glänzenden Züchter, die Feldherren, die Satrapen, die Tyrannen? Ist nicht alles Staub, nicht alles Fabel? Sind es nicht bloß ein paar Gebeine, auf denen das Gedächtnis ihres Lebens steht?*

Bücke dich zu ihren Gräbern nieder, ob du unterscheiden kannst, wer der Knecht war und wer der Herr, wer der Bettler und wer der Rentner; unterscheide, wenn du die Fähigkeit dazu besitzest, den Häftling von dem König, den Starken von dem Schwachen, den Wohlgebauten von der Mißgestalt.

c) *Wenn du also deiner Natur gedenkst, wirst du dich niemals überheben; du wirst deiner aber gedenken, wenn du auf dich acht hast.*

ἔχεις ἀργύρου καὶ χρυσοῦ λαμπηδόνας — ἀλλὰ σελήνην ἔχεις μυρίῳ σε τῷ παρ' αὐτῆς φωτὶ περιλάμπουσαν. οὐκ ἐπιβέβηκας ἁρμάτων χρυσοκολλήτων — ἀλλὰ πόδας ἔχεις οἰκεῖον ὄχημα καὶ συμφυὲς σεαυτῷ.

Τί οὖν μακαρίζεις τοὺς τὸ ἁδρὸν βαλάντιον κεκτημένους καὶ ἀλλοτρίων ποδῶν εἰς τὴν μετάβασιν δεομένους; οὐ καθεύδεις ἐπὶ κλίνης ἐλεφαντίνης — ἀλλ' ἔχεις τὴν γῆν πολλῶν ἐλεφάντων τιμιωτέραν καὶ γλυκεῖαν ἐπ' αὐτῆς τὴν ἀνάπαυσιν, -ταχὺν τὸν ὕπνον καὶ μερίμνης ἀπηλλαγμένον. οὐ κατάκεισαι ὑπὸ χρυσοῦν ὄροφον — ἀλλ' οὐρανὸν ἔχεις τοῖς ἀρρήτοις τῶν ἀστέρων κάλλεσι περιστίλβοντα.

Ταῦτα μὲν δὴ τὰ ἀνθρώπινα, τὰ δ' ἔστι μείζω· διὰ σὲ Θεὸς ἐν ἀνθρώποις, Πνεύματος ἁγίου διανομή, θανάτου κατάλυσις, ἀναστάσεως ἐλπίς, θεῖα προστάγματα τελειοῦντά σου τὴν ζωήν, πορεία πρὸς Θεὸν διὰ τῶν ἐντολῶν, βασιλεία τῶν οὐρανῶν εὐτρεπής, στέφανοι δικαιοσύνης ἕτοιμοι τοὺς ὑπὲρ τῆς ἀρετῆς πόνους μὴ ἀποδράντι.

c) Ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ, ταῦτα καὶ ἔτι πλείω εὑρήσεις περὶ σεαυτόν, καὶ ἀπολαύσεις μὲν τῶν παρόντων, οὐ μικροψυχήσεις δὲ πρὸς τὸ ἐνδέον.

2. a) *Wiederum bist du ein Mann ohne Herkunft und Würden, ein Bettler und Bettlerskind, ohne Herd, ohne Heimat, krank, leidest Mangel am täglichen Brot, zitterst vor den Machthabern, erschrickst vor allen Leuten ob des Lebens Erbärmlichkeit; denn ‚ein Bettler, heißt es, verträgt keine Drohung' — verzweifele daher nicht an dir noch wirf alle gute Hoffnung weg, weil du gegenwärtig nichts dein eigen nennst, was das Streben lohnt, sondern richte deine Seele auf zu den Gütern, die Gott dir bis jetzt bescherte und die laut Versprechens später deiner warten.*

b) *Als erstes bist du also Mensch, allein unter den Lebewesen von Gott gebildet. Genügt das einem vernünftig Denkenden nicht zur höchsten Wohlgemutheit, ein Werk aus Gottes, des Weltenschöpfers, eigenen Händen zu sein? — Ferner dann noch, daß du gar ‚nach dem Bilde' dessen entstanden bist, der dich geschaffen hat, und dich mithin, wenn du es klug anfängst*[1]*, zu der gleichen Stufe mit den Engeln aufschwingen kannst? — Eine Seele hast du bekommen, eine verständige, mit der du Gott begreifst, die Natur der Dinge überlegend durchschaust, die süßeste Frucht der Weisheit pflückst. — Alles, was an Tieren auf dem Festland haust, zahme so gut wie wilde, alles, was im Wasser lebt, und alles, was die Luft hier*[2] *durchfliegt, ist dir dienstbar und untertan. — Warst du es denn nicht, der die Künste erfand, Städte gründete, alles das ersann, was nötig ist und was Vergnügen macht? — Wurden dir die Meere nicht zur Straße kraft deiner Vernunft? — Dienen nicht Erde und Meere deinem Unterhalt? — Offenbaren dir nicht Luft und Himmel und der Sterne Reigen die Ordnung, die sie lenkt?*

Was bist du also kleinmütig, weil dir kein Roß gehört mit silbernem Zügel — du hast doch die Sonne, die dir in hitzigstem Lauf den ganzen Tag hindurch mit ihrer Fackel leuchtet. Du hast keine Leuchter aus Silber und Gold — aber du hast einen Mond, der dich mit dem unendlichen Lichte umstrahlt, das von ihm ausgeht. Du benutzest keinen goldgelöteten Wagen —

[1] Die griechische Wendung lautet an dieser Stelle bezeichnender: δι' ἀγαθῆς πολιτείας.

[2] Der Zusatz „hier" beweist, daß die Predigt wirklich gehalten ist.

aber du hast Füße zu einem Fahrzeug, das dir eigen und mit dir verwachsen ist.

Warum preisest du also die Leute selig, die den prallen Beutel besitzen und fremde Füße brauchen, um vom Fleck zu kommen? Du schläfst nicht auf einem Bette von Elfenbein — aber du hast die Erde, die mehr Wert hat als eine Menge Elfenbein[1]*, und süß ist die Erholung, die du darauf findest, und schnell dein Schlaf und frei von Sorgen. Du liegst nicht unter goldenen Schindeln — aber du hast den Himmel, der in den unsagbaren Herrlichkeiten seiner Gestirne strahlt.*

Das ist also das, was menschlich ist; das andere aber ist noch größer: Deinetwegen gibt es einen Gott unter Menschen, eine Ausgießung des heiligen Geistes, eine Erlösung vom Tode, eine Hoffnung auf Auferstehung, göttliche Gesetze, die dein Leben vollkommen machen, einen Weg zu Gott durch seine Gebote, ein Himmelreich, das offensteht, Kränze der Gerechtigkeit, für den bereitet, der sich den Mühen um die Tugend nicht entzogen hat.

c) *Wenn du acht hast auf dich, wirst du das und noch mehr dazu an dir finden und genießen, was gegenwärtig ist, aber nicht kleinmütig werden dem gegenüber, was dir abgeht.*"

Die Gliederung dieses Abschnittes ist so überaus durchsichtig, daß sie garnicht verfehlt werden kann. Denn die Spitzengruppe erfüllt die doppelte Aufgabe, erstens die Einteilung zu verkündigen, und zweitens auf die Richtung aufmerksam zu machen, die Basilius seinen Worten zu geben beabsichtigt.

Der erste Teil (1.) zerfällt seinerseits wiederum in drei Stücke.

Von diesen macht das erste Stück (1 a) zunächst mit Hilfe verschiedener Beispiele klar, was Basilius darunter versteht, wenn „die Sonne über unseren Tagen strahlt und unser ganzes Leben mit dem Strome schwimmt", und nennt dann die Lehre, die das Gebot für einen solchen Fall erteilt.

Das zweite Stück (1 b) führt dieses Thema nach zwei Richtungen näher aus: die erste Gruppe schildert in drastischer Weise die Vergänglichkeit aller irdischen Größe, und

[1] Das Wortspiel mit dem Worte: ‚ἐλέφας' ist nicht nachzuahmen.

die zweite in derselben Art die Gleichheit aller Menschen im Tode.

Dem dritten Stück (1 c) liegt es ob, daraus in schlichter Form die Folgerung wahr zu machen, die schon im Thema angekündigt worden war: den Wert des Gebotes.

Der ganze erste Teil liest mithin aus dem Texte eine Warnung für die Glücklicheren unter den Sterblichen heraus, nicht hochmütig zu werden.

Der zweite Teil (2.) setzt sich aus denselben drei Stücken zusammen.

Sein erstes Stück (2 a) illustriert wiederum an Beispielen, was unter „gedrückter Lage" zu verstehen ist, und schließt daran ebenso wie im ersten Teile die Lehre, die das Gebot für diesen Fall erteilt.

Da diese Lehre aber zwei Gesichtspunkte enthält, besteht das zweite Stück (2 b) aus zwei Gliedern, deren jedes einen von diesen vornimmt. Das erste Glied wird von drei Gruppen gebildet: die erste zählt die Vorzüge auf, die selbst der ärmste Mensch sein eigen nennen darf, die zweite leitet daraus mit schlagenden Antithesen ab, weshalb er keinen Grund dazu hat, kleinmütig zu sein[1], und die dritte tut in der gleichen Manier dar, weshalb er den Reichen nicht glücklich zu preisen braucht[2]. Das zweite Glied beschränkt sich darauf, ohne nähere Begründung die Güter namhaft zu machen, die das Christentum dem Menschen beschert. Damit auch nicht die leiseste Unklarheit aufkommen kann, sind die beiden Glieder durch eine Übergangsformel abgesetzt.

Das dritte Stück (2 c) bringt dazu wiederum gleich dem entsprechenden Stücke des ersten Teils das Ergebnis, das in der Spitzengruppe bereits angekündigt worden war.

Der ganze zweite Teil faßt also den Text als eine Warnung für die Gedrückten auf, nicht in wehleidigen Mißmut zu versinken.

Dieser Abschnitt weist eine Reihe von Merkmalen auf, die für die „stoisch-kynische Diatribe" kennzeichnend sind[3].

[1] Denn er besitzt nicht weniger als die Reichen.

[2] Denn er besitzt sogar mehr als die Reichen.

[3] Vgl. dazu Überweg-Praechter a. a. O., S. 432.

Das gilt sowohl von seiner Einkleidung wie von seinem Inhalte.

Die Einkleidung ist auf die Aufnahmefähigkeit (1.), Urteilskraft (2.) und Geschmacksrichtung (3.) der breiten Menge zugeschnitten; denn 1. sagt der Verfasser trotz der Einfachheit seiner Disposition nach echter Predigerweise Einteilung und Ziel seiner Ausführungen vorher an, damit keiner der Zuhörer den Faden verliere, 2. geht er bei seinen Beispielen nicht auf Vollständigkeit und Ordnung aus, sondern lediglich auf Wirksamkeit[1], 3. sind seine Vergleichungen und Antithesen im Geiste des ‚σπουδογέλοιον' gehalten.

Auch der Inhalt entspricht in den ausführenden Stücken (1 b und 2 b) dem kynischen Streben, gegen die Gedankenlosigkeit landläufiger Vorurteile anzugehen, und hält sich in den folgernden Stücken (1 c und 2 c) an stoische Anschauungen[2].

Diese Übereinstimmung wird besonders auffällig, wenn man diesen Abschnitt mit dem ersten Hauptteil derselben Predigt vergleicht. Denn er stellte in jedem der genannten Punkte das genaue Gegenteil dar.

Dort war die Einkleidung ein Musterbeispiel zünftiger Rhetorik; denn 1. hing das Verständnis für den Fortgang der Gedanken von der Kenntnis der hellenischen Antithesen ab, 2. zielte sein ganzes Streben nach logischer Bündigkeit und lückenloser Systematik, 3. atmeten seine Gedanken den ganzen Ernst und die ganze Herbheit der mönchischen Askese.

Sein Inhalt aber stand in einem fortgesetzten Widerspruch zu denselben Anschauungen, die er in diesem Abschnitte übernimmt.

---

[1] Das zeigt sich besonders deutlich, wenn man die Aufzählung des Guten, das jeder Mensch sein eigen nennt, mit der Aufzählung der Anlässe zu Freude und Leid in der Homilie über die Danksagung vergleicht; siehe oben S. 66 und 70.

[2] Ein hübsches Gegenstück aus Epiktet zitiert Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894, S. 20: „Zwei Fehler muß man überwinden, erstens die Einbildung (οἴησις), als ob einem nichts zum Glück fehle, zweitens den Kleinglauben (ἀπιστία), als ob man in einer solchen Welt nicht glücklich werden könne (III, 14, 8)."

Außerdem beweisen auch noch zwei Unebenheiten an seinen Darlegungen, daß Basilius hier ein fremdes Erzeugnis für seine Zwecke zurechtgestutzt hat. Die erste von diesen besteht darin, daß er bei der Ankündigung — im Stücke 2 a) — die Güter, zu denen wir unsere Seele aufrichten sollen, einteilt in solche, „die Gott uns bisher bescherte", und andere, „die laut Versprechens später unser warten". In der Ausführung — dem Stücke 2 b) — zählt er an der entsprechenden Stelle aber auch Dinge auf, die bereits Wirklichkeit geworden sind: so ist Gott bereits unter Menschen gewesen, und der Heilige Geist ist auch schon ausgegossen. Diese Divergenz erklärt sich daraus, daß Basilius seine eigenen Zusatzargumente ebenso pointiert zu formulieren trachtete, wie die anderen waren, die er bereits vorfand. Die zweite Unebenheit zeigt sich an der Gegenüberstellung des „Rosses mit silbernem Zügel" und der „Sonne, die dir in hitzigstem Lauf den ganzen Tag hindurch mit ihrer Fackel leuchtet". Denn sie hat in diesem Zusammenhang nur dann Berechtigung, wenn der Gegensatz lautet: „Was bist du also kleinmütig, weil dir kein Roß gehört mit silbernem Zügel — du hast doch die Sonne, deren Rosse sich den ganzen Tag hindurch für dich abmühen." Was an dessen Stelle steht, entfernt zwar eine Vorstellung, die bei den Christen Anstoß erregen mochte, jedoch auf Kosten der Deutlichkeit, die selbst durch den Zusatz: „in hitzigstem Lauf" nicht wiederhergestellt und durch die Abänderung: „die mit ihrer Fackel leuchtet" sogar verdorben wird; denn dieses Motiv wird ja erst beim folgenden Beispiel des Mondes verwertet.

Aus allen diesen Gründen erscheint es ausgeschlossen, daß diese Übereinstimmung auf der Geistesverwandtschaft entsprechender Literaturtypen beruht, sondern Basilius muß in der Tat bei den ausführenden Stücken (1 b und 2 b) eine kynisch-stoische Diatribe vor Augen gehabt und verarbeitet haben. Ihr Thema hieß allerdings: „Erkenne dich selbst", und ihre Tendenz war ebenfalls gemeingriechisch; denn sie entsprach dem Worte, das an der anderen Stirnseite des Apollotempels von Delphi eingegraben war: „Nichts im Übermaß." Aber ihre Begründung fußte auf dem stoischen

Grundsatze: „im Einklang mit der Natur zu leben", und ihre Methode war die kynische des „Scherzens im Ernst".

Man darf jedoch nicht erwarten, das Urbild ließe sich innerhalb der griechischen Literatur wiederfinden, die uns erhalten ist; denn Basilius hat keiner unter ihren Größen selbständigen Autoritätswert beigemessen[1], sondern geht völlig in den Problemen und Sorgen seiner unmittelbaren Gegenwart auf.

So hängt er sich auch hier das Pallium des kynischen Wanderpredigers nicht etwa aus dem Grunde um, weil er persönlich eine Vorliebe für solche Wesensart gehabt hätte[2]; denn gerade den Typos des Weisen, der sich durch keinerlei Ungemach in seiner abgeklärten Heiterkeit erschüttern läßt, hat er ganz unzweideutig abgelehnt.

Das gehört nämlich zu der Absicht jenes Stückes aus der Homilie über die Danksagung, wo er die Stellen bespricht, die vom Weinen Christi reden. Es sind Lukas 19, 41: „Und wie er hinzukam, da er die Stadt sah, weinte er über sie", und Joh 11, 35: „Jesus weinte", als er nämlich an das Grab des Lazarus geführt wurde. Die Stelle lautet[3]:

[1] Das heißt natürlich nicht, daß er sie nicht gelegentlich benutzt hätte. Für Platon beweist das ja gerade diese Homilie an verschiedenen Orten.

[2] Wie es Geffcken a. a. O. ja für Gregor von Nazianz nachgewiesen hat.

[3] Migne 31, 228 B 1—229 B 11:

1. a) Ἀλλὰ μὴν πρός γε τὸ δακρῦσαι τὸν Κύριον ἐπὶ Λαζάρῳ καὶ ἐπὶ τῇ πόλει ἐκεῖνο εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι καὶ ἔφαγε καὶ ἔπιεν οὐκ αὐτὸς τούτων δεόμενος, ἀλλὰ σοὶ μέτρα καὶ ὅρους τῶν ἀναγκαίων τῆς ψυχῆς παθημάτων καταλιμπάνων.

b) Οὕτω γ' οὖν καὶ ἐδάκρυσε τῶν ὀδυρτικῶν καὶ φιλοθρήνων τὸ ἄγαν περιπαθὲς καὶ ταπεινὸν ἐπανορθούμενος.

c) Εἰ γάρ τι ἄλλο, καὶ τὸ δακρύειν τῆς ἐκ τοῦ λόγου συμμετρίας προσδεῖται· ἐπὶ τίσι γενέσθαι καὶ ἐπὶ πόσον καὶ πότε καὶ ὅπως προσῆκεν.

2. a) Ὅτι γὰρ οὐκ ἐμπαθὲς ἦν τὸ δάκρυον τοῦ Κυρίου, ἀλλὰ διδασκαλικόν, ἐκεῖθεν δῆλον· Λάζαρος, ὁ φίλος ἡμῶν, κεκοίμηται, ἀλλὰ πορεύομαι, ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. τίς ἡμῶν κοιμώμενον ὀδύρεται φίλον, ὃν μικρὸν ὕστερον προσδοκᾷ διυπνίζειν; Λάζαρε, δεῦρο ἔξω, καὶ ὁ νεκρὸς ἐζωοποιεῖτο, καὶ ὁ δεδεμένος περιεπάτει. θαῦμα ἐν θαύμασι· κειρίαις δεδέσθαι τοὺς πόδας καὶ μὴ κωλύεσθαι πρὸς τὴν κίνησιν· μεῖζον γὰρ ἦν τὸ ἐνισχύον τοῦ ἐμποδίζοντος. πῶς οὖν ὁ τοιαῦτα ἐνεργεῖν μέλλων δακρύων ἄξιον τὸ συμβὰν ἔκρινεν; ἦ δῆλον, ὅτι πανταχόθεν τὸ ἀσθενὲς ἡμῶν ὑπερείδων μέτροις τισὶ καὶ ὅροις τὰ ἀναγκαῖα περιέλαβε πάθη, τὸ μὲν ἀσυμπαθὲς ὡς θηριῶδες

1. a) *„Dazu aber, daß der Herr über Lazarus und über die Stadt geweint hat, haben wir zu sagen, daß er auch aß und trank, nicht weil er dessen für seine Person bedurfte, sondern weil er dir Maße und Grenzen für die notwendigen Affekte deiner Seele hinterläßt.*

b) So weinte er also auch, weil er damit das Übermaß an Leidenschaftlichkeit und Schwäche richtigstellt, in das die Trübseligen und Weinerlichen verfallen.

c) *Denn wenn etwas, dann bedarf auch das Weinen der gebührenden Regelung aus der Vernunft: worüber es zu tun angemessen wäre und bis zu welchem Grade und wann und wie.*

2. a) *Denn daß die Träne des Herrn kein Ausfluß der Leidenschaft, sondern lehrhafter Art war, ist aus den Worten ersichtlich: ‚Lazarus, unser Freund, ist zur Ruhe gegangen,*

ἐκκλίνων, τὸ δὲ φιλόλυπον καὶ πολύθρηνον ὡς ἀγενὲς παραιτούμενος. διόπερ ἐπιδακρύσας τῷ φίλῳ αὐτός τε τὴν κοινωνίαν τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ἐπεδείξατο καὶ ἡμᾶς τῶν ἐφ' ἑκάτερα ὑπερβολῶν ἠλευθέρωσε, μήτε καταμαλακίζεσθαι πρὸς τὰ πάθη μήτε ἀναισθήτως ἔχειν τῶν λυπηρῶν ἐπιτρέπων.

b) Ὡς οὖν κατεδέξατο τὴν πεῖναν ὁ Κύριος τῆς στερεᾶς τροφῆς διαπνευσθείσης αὐτῷ καὶ τὴν δίψαν προσήκατο τῆς ὑγρότητος ἀναλωθείσης τῇ ἐν τῷ σώματι καὶ ἐκοπίασε τῶν μυῶν καὶ τῶν νεύρων ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ὑπερταθέντων, οὐ τῆς θεότητος τῷ καμάτῳ δαμαζομένης, ἀλλὰ τοῦ σώματος τὰ ἐκ φύσεως ἑπακολουθοῦντα συμπτώματα δεχομένου, οὕτω καὶ τὸ δάκρυον προσήκατο, τὸ φυσικὸν τῇ σαρκὶ ἐπιγίνεσθαι σύμπτωμα συγχωρῶν, ὅπερ συμβαίνει, ὅταν τὰ κοῖλα τοῦ ἐγκεφάλου τῶν ἐκ τῆς λύπης ἀναθυμιάσεων πληρωθέντα οἷον δι' ὀχετῶν τινων τῶν κατὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς πόρων τοῦ ὑγροῦ τὸ βάρος ἀποσκευάζηται. ὅθεν ἦχοί τινες καὶ ἴλιγγοι καὶ σκοτώσεις ἐπὶ ταῖς ἀδοκήτοις τῶν λυπηρῶν ἀκοαῖς ἐγγίνονται, περιδονουμένης τῆς κεφαλῆς ὑπὸ τῶν ἀτμῶν, οὓς ἡ ἐπὶ τὸ βάθος τοῦ θερμοῦ συστολὴ ἀναπέμπει, — εἶτα, οἶμαι, ὥσπερ τὸ νέφος εἰς ψεκάδα, οὕτως τὸ πάχος τῶν ἀτμῶν εἰς δάκρυον διαλύεται — ἔνθεν καὶ ἡδονή τίς ἐστι τοῖς λυπουμένοις περὶ τὸν θρῆνον, λανθανόντως διὰ τοῦ κλαίειν κενουμένου αὐτοῖς τοῦ βαρύνοντος.

c) Συνίστησι δὲ τοῦ λόγου τὸ ἀληθὲς ἡ πεῖρα τῶν γινομένων. πολλοὺς γὰρ ἔγνωμεν ἐν συμφοραῖς ἀνηκέστοις ἀποστάξαι τὸ δάκρυον βιαίως ἐγκαρτερήσαντας, εἶτα τοὺς μὲν εἰς ἀνήκεστα ἐμπεσόντας πάθη, ἀποπληξίας ἢ παραλύσεις, τοὺς δὲ καὶ παντελῶς ἀποψύξαντας, ὥσπερ ἐρείσματος ἀσθενοῦς τῆς δυνάμεως αὐτῶν τῷ βάρει τῆς λύπης ὑποκλασθείσης. Ὁ γὰρ ἐπὶ τῆς φλογὸς ὁρᾶν ὑπάρχει, ὑπὸ τοῦ οἰκείου αὐτὴν καπνοῦ καταπνίγεσθαι μὴ ὑπεξιόντος, ἀλλὰ περὶ αὐτὴν εἱλουμένου, τοῦτό φασι καὶ ἐπὶ τῆς οἰκονομούσης τὸ ζῶον δυνάμεως γίνεσθαι· ἀπομαραίνεσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν ὀδυνηρῶν καὶ κατασβέννυσθαι, μηδεμιᾶς γινομένης ἐπὶ τὸ ἔξω διαπνοῆς.

aber ich gehe, daß ich ihn aus dem Schlafe aufwecke.' Wer von uns beklagt einen Freund, weil er schläft, den er ein wenig später wieder zu wecken erwartet? ‚Lazarus, komm hierher nach draußen', und der Tote wurde lebendig gemacht, und der Gebundene schritt einher. Ein Wunder im Wunder: mit Binden die Füße umwickelt zu haben und doch nicht an der Bewegung gehindert zu sein; denn größer als die Fessel war die stärkende Kraft. Wie kommt es also, daß derjenige, der solches zu wirken im Sinne hatte, den Vorfall doch der Tränen wert erachtete? Offenbar doch daher, daß er, weil er das Schwache in uns von allen Seiten her zu stützen pflegt, für die notwendigen Affekte Maße und Grenzen absteckte, indem er der Gefühllosigkeit als etwas Tierischem vorbeugt, die Wehleidigkeit und Weinerlichkeit aber als artwidrig ablehnt. Deshalb bewies er, weil er über seinen Freund weinte, daß er selber teilhatte an der menschlichen Natur, und uns befreite er von den Übertreibungen nach beiden Seiten: er gestattet weder den Affekten gegenüber weichlich zu werden noch für das Betrübliche kein Gefühl zu haben.

b) *Also ebenso wie der Herr den Hunger zuließ, wenn die trockene Nahrung durch ihn hindurchgegangen*[1] *war, und er sich den Durst gestattete, wenn die Feuchtigkeit in seinem Körper verbraucht war, und er matt wurde, wenn seine Muskeln und Sehnen infolge des Wanderns überanstrengt waren, nicht weil seine Göttlichkeit von der Erschöpfung bezwungen wurde, sondern weil sein Körper die Erscheinungen aufwies, die sich aus dessen Natur ergeben, ebenso gestattete er sich auch die Träne: er erlaubt, daß die für das Fleisch natürliche Erscheinung eintritt, die dann vorkommt, wenn sich die Hohlräume des Gehirns mit den Ausdünstungen angefüllt haben, die aus dem Kummer entstehen, und die Schwere des Feuchten dann wie aus einer Art Röhren aus den Poren längs der Augen ausgeschieden wird. Woher zuweilen Anfälle von Ohrensausen, Schwindel und Schwärze vor den Augen eintreten, wenn uns unerwartete Botschaften betrüblichen Inhaltes erreichen, indem der Kopf von den Dämpfen in Drehung versetzt wird, die das*

[1] Wörtlich „hindurchgeblasen war": διαπνευσθείσης.

Einpressen in die Tiefe des Warmen aufsteigen macht — das ist der Augenblick, glaube ich, wo sich wie die Wolke in einen Tropfen, so die Dichtigkeit der Dämpfe in eine Träne auflöst — daher rührt auch eine Art Lustgefühl, das die Betrübten während ihres Jammerns verspüren, indem sich das, was sie bedrückt, infolge ihres Klagens unauffällig verflüchtigt[1].

c) *Die Wahrheit dieser Rede wird durch die Probe auf das Exempel empfohlen. Denn schon häufig haben wir bei unheilbaren Unglücksfällen beobachtet, daß sich Leute mit Gewalt davor beherrschten, ihren Tränen freien Lauf zu lassen, daß dann aber die einen von ihnen in unheilbare Leiden verfielen, in Blödigkeits- und Wahnsinnszustände, die anderen jedoch ihren Geist sogar vollständig aufgaben, weil ihre Kraft wie ein morscher Stützbalken unter der Last ihres Kummers zerbrach. Denn was es bei der Flamme zu sehen gibt, nämlich daß sie von ihrem eigenen Rauche erstickt wird, wenn dieser sich nicht allmählich verzieht, sondern um sie herum warm wird, das geschieht auch, wie man sagt, bei der Kraft, die das Leben regiert: daß sie nämlich von der Betrübnis ausgedörrt und zum Erlöschen gebracht wird, wenn keine Ausdünstung nach außen erfolgt.*"

Die Einteilung dieses Abschnittes aus der Homilie über die Danksagung ergibt sich daraus, daß der in den drei Stücken des ersten Teils (1 a bis c) dargebotene Gedankengang im zweiten Teile (2 a bis c) in derselben Anordnung nochmals wiederkehrt. Nur ist der zweite Teil ausführlicher gehalten; er bringt nämlich, wie aus dem „denn" hervorgeht, das an seiner Spitze steht, die Begründung für die drei Thesen des ersten Teils.

Diese Thesen richten sich zwar in erster Linie gegen die Kreise, die zu übertriebenem Pessimismus neigen[2] — denn

[1] Durch die an dieser Stelle vorgenommene Änderung in der Migneschen Zeichensetzung wird das Satzgefüge zwar etwas schwerfällig; doch scheint die Korrelation von ‚ὅθεν' und ‚ἔνθεν' evident zu sein. Sachlich deutet auch diese Stelle darauf, daß Basilius Fachkenntnisse in der Medizin besessen hat.

[2] Die Fortsetzung lautet nämlich: „Daher sollen also die Kummerseligen die Träne des Herrn nicht zur Rechtfertigung ihrer eigenen Leidenschaft für sich in Anspruch nehmen" (229 C 1—3).

sie sind auf das Mittelstück (1 b) zugeschnitten — doch lassen sie mit derselben Deutlichkeit erkennen, daß Basilius der kynischen Auffassung nicht minder ablehnend gegenübersteht.

In der Fortsetzung zu der Predigt über die Danksagung, der Homilie auf Julitta, kommt er zum zweitenmal auf dieses Thema zu sprechen, jedoch in anderer Weise[1]:

„Wenn auch auf dich dein Anteil an unserem gemeinsamen Lose entfällt, trag es still für dich, nicht ohne Leid und auch nicht ohne Gefühl — denn was brächte es für Gewinn, keinen Schmerz zu verspüren? — sondern mit Not und unter unendlichen Schmerzen. Nur trag es wie ein wackerer Fechter, indem du deine Stärke und deine Tapferkeit nicht allein daran beweisest, daß du deine Gegner triffst, sondern auch daran, daß du deren Schläge standhaft erträgst, und wie ein Steuermann, der weise und unbeirrbar ist, weil er auf seiner Fahrt schon allzuviel erlebte, indem du deine Seele aufrecht und unversenkbar und über jeden Sturm erhaben erhältst."

An dieser Stelle ist die Ablehnung des kynischen Standpunktes gleichfalls unverkennbar.

Basilius' Persönlichkeit gibt mithin trotz seines Mönchtums keine geeignete Grundlage für die Übernahme des antiken Typos ab, sondern sie muß auch dieses Mal in den besonderen Belangen gerade dieser Predigt gesucht werden.

Die Spitzengruppe dieses Abschnittes stellt nämlich ebenso einen „Gegenspruch" zu einer „Antithese" dar, wie es im ersten Hauptteil der Fall gewesen war; nur ist der Gegner ein anderer geworden.

---

[1] Migne 31, 248 A 4—15:

"Οταν καὶ ἐπὶ σὲ ἔλθῃ τῶν κοινῶν τὸ μέρος, ἔνεγκε μύσας, οὐκ ἀπαθῶς οὐδὲ ἀναισθήτως — τίς γὰρ μισθὸς ἀναλγησίας; — ἀλλ' ἐπιπόνως μὲν καὶ σὺν ἀλγηδόσι μυρίαις. πλὴν ὑπένεγκε ὥσπερ τις γενναῖος ἀγωνιστὴς τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν ἀνδρείαν οὐ μόνον ἐκ τοῦ τύπτειν τοὺς ἀντιπάλους, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ φέρειν στερρῶς τὰς παρ' αὐτῶν πληγὰς ἐπιδεικνύμενος, καὶ ὥσπερ τις κυβερνήτης σοφὸς καὶ ἀτάραχος ὑπὸ τῆς ἄγαν περὶ τὸν πλοῦν ἐμπειρίας ὀρθὴν καὶ ἀβάπτιστον καὶ παντὸς χειμῶνος ὑψηλοτέραν τὴν ψυχὴν διασώζων.

Die Antithese der Urchristlichen.	Der Gegenspruch des Basilius.
Dieser Spruch wird dir weder helfend zur Seite treten,	Dieser Spruch wird dir helfend zur Seite treten,
wenn die Sonne über deinen Tagen strahlt und dein ganzes Leben mit dem Strome schwimmt,	wenn die Sonne über deinen Tagen strahlt und dein ganzes Leben mit dem Strome schwimmt,
da er dann zur Folge haben wird, daß du hoffärtig wirst und dich zu unmäßiger Windbeutelei überhebst,	da er dich wie ein guter Berater an das erinnert was menschlich ist,
noch wird er zur guten Stunde kommen,	und er könnte in der Tat wohl zur guten Stunde kommen,
wenn du in gedrückter Lage bist,	wenn du in gedrückter Lage bist,
da er dann zur Folge haben wird, daß du verzweifelst und in feigen Mißmut versinkst.	da er Musik in deinem Herzen ist,
	so daß du weder hoffärtig wirst und dich zu unmäßiger Windbeutelei überhebst noch verzweifelst und in feigen Mißmut versinkst.

Diese Antithese ist auf dieselbe Weise erschlossen worden wie in den bisher behandelten Fällen. Derjenige Gedanke ist in sein Gegenteil umgekehrt worden, dem eine positive Begründung, aber eine negative Folgerung beigegeben ist. Von diesen ist die Begründung zum „Gegenspruch", die Folgerung aber zur „Antithese" gezogen worden.

Den Urchristlichen ist sie zugesprochen, erstens, weil ihnen daran gelegen sein mußte, die Beweisführung der Gegenpartei zu erschüttern, und zweitens, weil zu ihrer Sinnesart besser als das Wort: „Hab acht auf dich" der Spruch aus dem Matthäusevangelium 16, 24 paßt: „Will

jemand mir nachgehen, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf, und folge mir."

Basilius nimmt also beim Übergange vom ersten zum zweiten Hauptteil gleichzeitig einen Frontwechsel vor: da er über den Parteien steht, macht er jetzt die Urchristlichen ebenso auf die Fehler aufmerksam, zu denen sie sich im Eifer des Gefechtes hatten verleiten lassen, wie vorher die Hellenisten. Seine „Gegensprüche" pflegt er in einem solchen Falle, wie er selbst gesagt hat[1], „bald so, bald anders zu stellen, wie es das Bedürfnis der Kranken gerade erforderlich machte", das heißt für die vorliegende Predigt, daß der erste Hauptteil auf die Bedürfnisse der Hellenisten und der zweite auf die Bedürfnisse der Urchristlichen berechnet war. Bei der Verschiedenartigkeit der beiden Geistesrichtungen liegt es demnach auf der Hand, daß in sachlicher Hinsicht starke Unterschiede zwischen den beiden Hauptteilen obwalten müssen; und da die Urchristlichen die wissenschaftliche Redekunst ablehnten[2], die auf die Griechen Eindruck machte, mußte auch die Form der Predigt im zweiten Hauptteil ebenso volkstümlich gehalten sein, wie sie im ersten den strengsten Anforderungen der Technik entsprach.

Dagegen ist die Disposition nach einem Schema angelegt, das in ähnlicher Form schon im ersten Hauptteil Verwendung gefunden hatte (siehe S. 200).

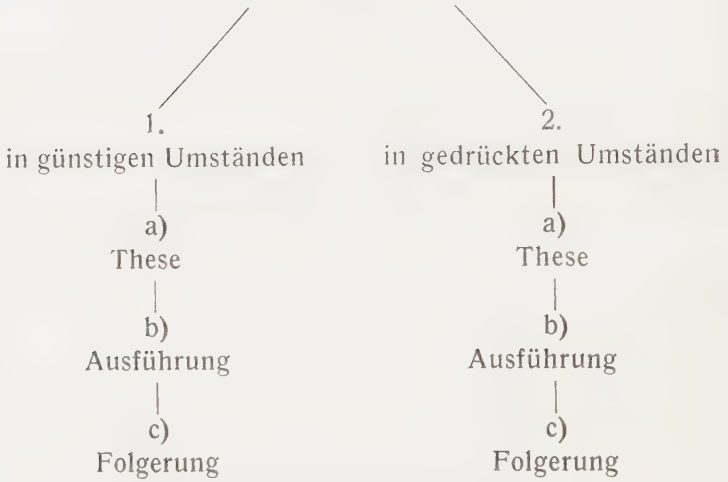
Jedoch fehlt im Aufbau dieses Abschnittes jene eigentümliche Verschränkung der Glieder, welche die entsprechend angelegten Abschnitte des ersten Hauptteils kennzeichnet: hier sind die beiden Folgerungsstücke (1 c und 2 c) notwendig an die Voraussetzungen gebunden, die von den ausführenden Stücken (1 b und 2 b) erst geschaffen werden, während sie dort ebensogut direkt aus den thematischen Stücken (1 a und 2 a) abgezogen werden konnten.

[1] Siehe Einleitung S. 29.

[2] So sagt ja Gregor von Nazianz in der Trauerrede auf Basilius. Siehe oben S. 20, Anm. 4.

Thema:

Das Gebot wird dir helfend zur Seite treten, ob du in günstigen oder in gedrückten Umständen lebst, so daß du dich weder überhebst noch unterschätzest



2. Siebenter Abschnitt.

Der siebente Abschnitt lautet[1]:

a) „*Überall wird dir das Gebot zur Seite treten und seine große Hilfe gewähren.*

b) 1. *Zum Beispiel: Zorn überwältigte deine Überlegungen, und du wirst von Grimm zu ungebührlichen Worten und*

[1] Migne 31, 213 B 1 — C 15:

a) Πανταχοῦ σοι παριστάμενον τὸ παράγγελμα μεγάλην παρέξεται τὴν βοήθειαν.

b) 1. Οἷον· ὀργή σου τῶν λογισμῶν κατεκράτησε, καὶ ἐκφέρῃ ὑπὸ θυμοῦ πρός τε ῥήματα ἀπρεπῆ καὶ πράξεις χαλεπὰς καὶ θηριώδεις — ἐὰν προσέχῃς σεαυτῷ, καταστελεῖς μὲν τὸν θυμὸν ὥσπερ τινὰ πῶλον ἀπειθῆ καὶ δυσήνιον τῇ πληγῇ τοῦ λόγου οἱονεὶ μάστιγι καθαπτόμενος, κρατήσεις δὲ καὶ γλώσσης, τὰς δὲ χεῖρας οὐκ ἐπαφήσεις τῷ παροξύναντι.

2. Πάλιν ἐπιθυμίαι πονηραὶ ἐξοιστρῶσαί σου τὴν ψυχὴν εἰς ὁρμὰς ἀκρατεῖς καὶ ἀκολάστους ἐμβάλλουσιν — ἐὰν οὖν προσέχῃς σεαυτῷ καὶ μνησθῇς, ὅτι τοῦτο μέν σοι τὸ παρὸν ἡδὺ εἰς πικρὸν καταντήσει πέρας καὶ ὁ νῦν ἐκ τῆς ἡδονῆς ἐγγινόμενος τῷ σώματι ἡμῶν γαργαλισμός, οὗτος γεννήσει τὸν

schlimmen tierhaften Taten fortgerissen[1] *— wenn du acht hast auf dich, wirst du einerseits deinen Zorn herabdrücken wie ein Fohlen, das unfolgsam ist und des Zügels nicht achtet, und ihn mit dem Hiebe deiner Vernunft wie mit einer Geißel treffen, anderseits aber auch über die Zunge Herr werden, die Hände jedoch nicht an den legen, der dich gereizt hat.*

2. Wiederum stacheln schlimme Begierden deine Seele auf und stürzen sie in unbeherrschte und zügellose Triebe — wenn du also acht hast auf dich und dich daran erinnerst, daß das, was dir gegenwärtig süß vorkommt, zum bitteren Ende strebt und der Kitzel, der sich jetzt infolge der Lust in unserem Körper regt, daß der den giftigen Wurm erzeugen wird, der uns endlos in der Hölle plagt, und die Feurigkeit deines Fleisches die Mutter des ewigen Feuers werden wird, dann werden die Lüste sich sogleich verflüchtigen, und eine wunderbare innerliche Heiterkeit und Ruhe wird in deiner Seele einkehren, wie wenn der Lärm ausgelassener Mägde verstummt in Gegenwart einer würdigen Gebieterin.

c) *Hab daher acht auf dich und erkenne, daß deine Seele zu dem einen Teile vernünftig und verständig ist, zu dem andern aber leidenschaftlich und unvernünftig. Und dem einen kommt es von Natur zu, zu herrschen, den anderen*[2] *aber, der Vernunft zu gehorchen und Folge zu leisten.*

Laß also niemals zu, daß sich dein Verstand verkauft und ein Sklave deiner Leidenschaften werde, noch gestatte wiederum

---

ἰοβόλον σκώληκα ἀθάνατα κολάζοντα ἡμᾶς ἐν τῇ γεέννῃ καὶ ἡ πύρωσις τῆς σαρκὸς μήτηρ γενήσεται τοῦ αἰωνίου πυρός, εὐθὺς οἰχήσονται φυγαδευθεῖσαι αἱ ἡδοναί, καὶ θαυμαστή τις ἔνδον γαλήνη περὶ τὴν ψυχὴν καὶ ἡσυχία γενήσεται, οἷον θεραπαινίδων ἀκολάστων θορύβου κατασιγασθέντος δεσποίνης τινὸς σώφρονος παρουσίᾳ.

c) Πρόσεχε τοίνυν σεαυτῷ καὶ γνῶθι, ὅτι τὸ μὲν λογικόν ἐστι καὶ νοερὸν τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ παθητικόν τε καὶ ἄλογον. καὶ τῷ μὲν φύσει τὸ κρατεῖν ὑπάρχει, τοῖς δὲ τὸ ὑπακούειν τῷ λόγῳ καὶ καταπείθεσθαι.

Μήποτε οὖν ἐάσῃς ἐξανδραποδισθέντα τὸν νοῦν δοῦλον γενέσθαι τῶν παθῶν, μηδ' αὖ πάλιν ἐπιτρέψῃς τοῖς πάθεσι κατεξαναστῆναι τοῦ λόγου καὶ εἰς ἑαυτὰ τὸ κράτος τῆς ψυχῆς περιστῆσαι.

[1] Der Tempuswechsel stammt aus dem griechischen Wortlaut.

[2] Dem herrschenden Teile der Seele sind nämlich mehrere untergeordnet; daher der Plural im griechischen Text.

deinen Leidenschaften, sich wider die Vernunft zu empören und die Macht über deine Seele an sich zu reißen."

Die Einteilung bietet bei diesem Abschnitte keinerlei Schwierigkeit, da er sich dank seiner Kürze leicht übersehen läßt: er gliedert sich in drei Stücke.

Das erste von diesen (a) besteht aus einem einzigen Satze, der das Thema des Abschnittes enthält.

Mit dem nächsten Satze beginnt schon die Ausführung (b), die in zwei gleichartig angelegte Teile zerfällt. Jeder von ihnen nimmt ein typisches Beispiel aus dem menschlichen Leben vor, beschreibt zunächst die Situation und belehrt dann auf dieser Grundlage über die Hilfe, die aus der Befolgung des Gebotes: „Hab acht auf dich" erwächst.

Im ersten Beispiel (1.) zerlegt die Beschreibung den Zorn in zwei zeitlich nacheinander eintretende Phasen: zuerst überwältigte die Leidenschaft die Überlegungen, dann reißt der Grimm zu ungebührlichen Worten und schlimmen Taten fort. Auch die Belehrung trennt zwischen diesen beiden Phasen, überdeckt dieses Schema jedoch mit dem anderen, das den Nutzen des Gebotes nach Gedanken, Worten und Werken unterscheidet[1].

Das zweite Beispiel (2.) ist einfach in seinem Gedankengang: wenn dich geschlechtliche Erregungen heimsuchen, denke daran, daß du ihre Befriedigung in der Hölle ewig büßen mußt, und dann wird in deiner Seele statt quälender Unruhe wunderbare Heiterkeit und Ruhe einkehren. Seine Eigentümlichkeit liegt in der Anhäufung von Gegensätzen, mit denen es ausgeschmückt ist: gegenwärtig süß, aber bitteres Ende — jetzige Lust, aber endlose Höllenqual — Feurigkeit des Fleisches, aber ewiges Feuer — Vater des giftigen Wurms und Mutter des ewigen Feuers; sie liegt ferner in der Vergleichung, die als Abschluß das Ganze krönt.

Aus diesen Beispielen zieht das dritte Stück (c) in zwei Gruppen die Folgerung. Die erste Gruppe ergibt sich unmittelbar aus der Befolgung des Gebotes, auf sich achtzuhaben, und besteht aus zwei Erkenntnissen, die sich zwar

[1] Diese Einteilung ist im fünften Abschnitt des ersten Hauptteils ausgesprochen.

beide auf die Einteilung der Seele beziehen, jedoch in ihren Gesichtspunkten verschieden sind. Denn im ersten Falle wird die Seele in zwei Teile zerlegt, von denen „der eine vernünftig und verständig ist, der andere aber leidenschaftlich und unvernünftig", im zweiten Falle dagegen in mehrere: denn „dem einen kommt es zu, zu herrschen, den anderen aber, der Vernunft zu gehorchen und Folge zu leisten". Die zweite Gruppe führt wieder zusammen, was auseinanderstrebt, indem sie aus jeder der beiden Erkenntnisse die Mahnung herausgreift, die sich für die Leidenschaften ergibt. Die erste mahnt, den Verstand nicht zum Sklaven der Leidenschaften zu erniedrigen, die zweite, den Leidenschaften nicht die Macht über die Seele einzuräumen, die allein dem herrschenden Teile zukommt: beide Wege führen also zu demselben Ziel.

Stand beim vorigen Abschnitte außer Zweifel, daß Basilius eine stoisch-kynische Diatribe verwertet hatte, so ist bei diesem Abschnitte ebenso deutlich, daß sein Inhalt rein christlichen Ursprungs ist.

Was er zum Zorn vorbringt, beruht auf Basilius' eigener Homilie wider die Zürnenden. Das zeigt sich äußerlich daran, daß dieselbe Wendung wiederkehrt, die er dort zu Anfang des dritten Hauptteils[1] zweimal gebraucht hatte, dem entscheidenden Wendepunkte in seiner Predigt: „Du wirst deinen Zorn herabdrücken"; das zeigt sich noch klarer daran, daß er auch an dieser Stelle zwischen dem Zorn selber und dem Bösen, das daraus erwächst, unterscheidet. Denn gerade diese Unterscheidung hatte ihm ja die Möglichkeit verschafft, zu leisten, was die griechische Wissenschaft niemals fertiggebracht hatte: die stoische und peripatetische Anschauung zu vereinigen[2]. Die Vergleichung mit dem Fohlen war bereits in der Homilie wider die Zürnenden übernommen.

Auch das zweite Beispiel stammt aus der christlichen Gesinnungswelt. Von Paulus selber eingeführt, erlebte damals das Ideal der Jungfräulichkeit ja gerade durch Basilius seine Verwirklichung im Mönchtum.

[1] Siehe oben S. 94. [2] Siehe oben S. 126.

An dem christlichen Charakter dieses Abschnittes ändert auch die Tatsache nichts, daß die beiden Erkenntnisse in der ersten Folgerungsgruppe der stoischen Psychologie entnommen sind. Denn sie werden nur als Grundlage benutzt, um zu der christlichen Anschauung zu gelangen, daß die Leidenschaften nicht an und für sich verwerflich sind, sondern nur der Regierung durch die Vernunft bedürfen. Das ist aber ganz unstoisch.

Basilius ist jedoch bemüht, seine Ausführungen in stilistischer Hinsicht dem vorigen Abschnitte anzugleichen. Deshalb hat er sein Thema vorher angesagt und seinen Beispielen dieselbe Einkleidung gegeben wie den beiden Anfangsgruppen der Ausführungsteile jenes Abschnittes, wobei sogar das „also" beim Übergang zum zweiten Teile wiederkehrt. Ferner strebt er ebensowenig nach logischer Geschlossenheit, sondern vor allem nach Wirkung; denn die beiden Beispiele sind zwar charakteristisch, erschöpfen aber das Thema nicht. Daß er endlich bewußt danach strebt, seine Ausführungen mit Vergleichungen und pointierten Gegensätzen zu beleben, tritt besonders beim zweiten Beispiele zutage. Auch wenn er in seine christlich orientierten Darlegungen antike Gedanken verwebt, so entspricht das dem im vorigen Abschnitt geübten Verfahren, die antiken Motive durch christliche zu bereichern.

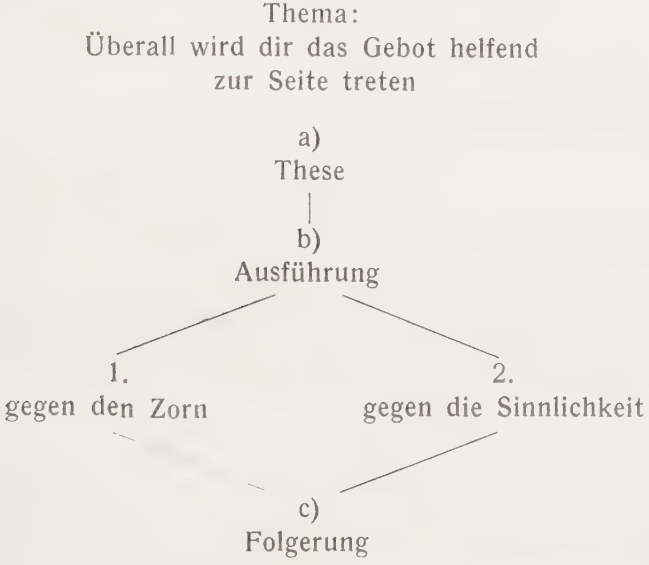
Basilius wollte sich nämlich damit wiederum den Bedürfnissen seiner Kranken anpassen; denn auch das Thema dieses Abschnittes ist ein „Gegenspruch" wider eine „Antithese" der Urchristlichen.

Die Antithese der Urchristlichen.	Der Gegenspruch des Basilius.
Nirgends wird dir das Gebot zur Seite treten und wirksame Hilfe gewähren.	Überall wird dir das Gebot zur Seite treten und seine große Hilfe gewähren.

Die Antithese ist auf die beiden Worte „überall" und „große" eingestellt, weil das Wort „überall" an die Spitze des Satzes gerückt ist und der Abschnitt gerade diesen

Punkt unter Beweis stellt; denn die beiden Beispiele bekommen erst im Gegensatze zu einem „nirgends" die rechte Durchschlagskraft.

Weil der Abschnitt mithin dem gleichen Zwecke dient wie der vorige, treten im Dispositionsschema dieselben Gesichtspunkte auf, nur in umgekehrter Rangordnung:



3. Achter Abschnitt.

Der achte Abschnitt lautet[1]:

1. a) „*Überhaupt aber wird dir die genaue Erkenntnis deines Ich eine völlig ausreichende Handhabe bieten auch für deine Einsicht in Gott.*

[1] Migne 31, 213 C 15—217 B 8 (Ende).

1. a) Ὅλως δέ σοι ἡ ἀκριβὴς σεαυτοῦ κατανόησις αὐτάρκη παρέξει χειραγωγίαν καὶ πρὸς τὴν ἔννοιαν τοῦ Θεοῦ.

2. a) Ἐὰν γὰρ προσέχῃς σεαυτῷ, οὐδὲν δεήσῃ ἐκ τῆς τῶν ὅλων κατασκευῆς τὸν δημιουργὸν ἐξιχνεύειν, ἀλλ' ἐν σεαυτῷ οἱονεὶ μικρῷ τινι διακόσμῳ τὴν μεγάλην κατόψει τοῦ κτίσαντός σε σοφίαν.

1. b) Ἀσώματον νόει τὸν Θεὸν ἐκ τῆς ἐνυπαρχούσης σοι ψυχῆς ἀσωμάτου, μὴ περιγραφόμενον τόπῳ, ἐπειδὴ οὐδὲ ὁ σὸς νοῦς προηγουμένην ἔχει

2. a) *Denn wenn du acht hast auf dich, wirst du es garnicht nötig haben, aus der Ausstattung des Alls den Schöpfer-*

τὴν ἐν τόπῳ διατριβήν, ἀλλὰ διὰ τῆς πρὸς τὸ σῶμα συναφείας ἐν τόπῳ γίνεται·

ἀόρατον εἶναι τὸν Θεὸν πίστευε τὴν σεαυτοῦ ψυχὴν ἐννοήσας, ἐπειδὴ καὶ αὐτὴ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἄληπτός ἐστιν. οὔτε γὰρ κέχρωσται οὔτε ἐσχημάτισται οὔτε τινὶ σωματικῷ χαρακτῆρι περιείληπται, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζεται μόνον.

1. c) Ὥστε· μήτε ἐπὶ Θεοῦ ζητήσῃς τὴν δι' ὀφθαλμῶν κατανόησιν, ἀλλὰ τῇ διανοίᾳ ἐπιτρέψας τὴν πίστιν νοητὴν ἔχε τὴν περὶ αὐτοῦ κατάληψιν.

2. b) Θαύμαζε τὸν τεχνίτην, πῶς τῆς ψυχῆς σου τὴν δύναμιν πρὸς τὸ σῶμα συνέδησεν, ὡς μέχρι τῶν περάτων αὐτοῦ διικνουμένην τὰ πλεῖστον διεστῶτα μέλη πρὸς μίαν σύμπνοιαν καὶ κοινωνίαν ἄγειν.

Σκόπει, τίς ἡ ἀπὸ ψυχῆς ἐνιδρυμένη τῇ σαρκὶ δύναμις,

τίς ἡ ἀπὸ σαρκὸς πρὸς ψυχὴν ἐπανιοῦσα συμπάθεια,

πῶς δέχεται μὲν τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα, δέχεται δὲ ἀλγηδόνας ἀπὸ τοῦ σώματος ἡ ψυχή,

ποίας ἀποθήκας τῶν μαθημάτων ἔχει,

διὰ τί οὐκ ἐπισκοτεῖ τῇ γνώσει τῶν προλαβόντων ἡ τῶν ἐπιγινομένων προσθήκη, ἀλλ' ἀσύγχυτοι καὶ εὐκρινεῖς αἱ μνῆμαι οἷον χαλκῇ τινι στήλῃ τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς ἐγκεχαραγμέναι διαφυλάττονται,

πῶς μὲν πρὸς τὰ τῆς σαρκὸς ὑπολισθαίνουσα πάθη τὸ οἰκεῖον ἀπόλλυσι κάλλος,

πῶς δὲ πάλιν τὸ ἀπὸ κακίας αἶσχος ἀποκαθηραμένη δι' ἀρετῆς πρὸς τὴν ὁμοίωσιν ἀνατρέχει τοῦ κτίσαντος.

Πρόσεχε, εἰ δοκεῖ σοι, μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς θεωρίαν καὶ τῇ τοῦ σώματος κατασκευῇ, καὶ θαύμασον, ὅπως πρέπον αὐτὸ καταγώγιον τῇ λογικῇ ψυχῇ ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησεν.

Ὄρθιον ἔπλασε μόνον τῶν ζώων τὸν ἄνθρωπον, ἵν' ἐξ αὐτοῦ τοῦ σχήματος εἰδῇς, ὅτι ἐκ τῆς ἄνωθεν συγγενείας ἐστὶν ἡ ζωή σου. τὰ μὲν γὰρ τετράποδα πάντα πρὸς τὴν γῆν βλέπει καὶ πρὸς τὴν γαστέρα νένευκεν, ἀνθρώπῳ δὲ ἑτοίμη πρὸς οὐρανὸν ἡ ἀνάβλεψις, ὥστε μὴ σχολάζειν γαστρὶ μηδὲ τοῖς ὑπὸ γαστέρα πάθεσιν, ἀλλ' ὅλην ἔχειν τὴν ὁρμὴν πρὸς τὴν ἄνω πορείαν.

Ἔπειτα τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τῶν ὑψηλοτάτων θεὶς ἐν αὐτῇ τὰς πλείστου ἀξίας τῶν αἰσθήσεων καθιδρύσατο. ἐκεῖ ὄψις καὶ ἀκοὴ καὶ γεῦσις καὶ ὄσφρησις πᾶσαι ἐγγὺς ἀλλήλων κατῳκισμέναι. καὶ οὕτως περὶ βραχὺ χωρίον στενοχωρούμεναι οὐδὲν ἑκάστη παρεμποδίζει τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ γείτονος.

Ὀφθαλμοὶ μέν γε τὴν ὑψηλοτάτην σκοπιὰν κατειλήφασιν, ὥστε μηθ' ἓν αὐτοῖς τῶν τοῦ σώματος μορίων ἐπιπροσθεῖν, ἀλλὰ μικρᾷ τινι προβολῇ τῶν ὀφρύων ὑποκαθήμενοι ἐκ τῆς ἄνωθεν ἐξοχῆς πρὸς τὸ εὐθὲς ἀποτείνονται.

Πάλιν ἡ ἀκοὴ οὐκ ἐπ' εὐθείας ἤνοικται, ἀλλ' ἑλικοειδεῖ τῷ πόρῳ τῶν ἐν τῷ ἀέρι ψόφων ἀντιλαμβάνεται — σοφίας καὶ τοῦτο τῆς ἀνωτάτω — ὥστε τὴν μὲν φωνὴν ἀκωλύτως διιέναι ἢ καὶ μᾶλλον ἐνηχεῖν περικλωμένην

gott[1] *aufzuspüren, sondern wirst in dir wie in einer kleinen Weltordnung die große Weisheit dessen erblicken, der dich geschaffen hat.*

1. b) *Daß unser Gott unkörperlich ist, erkenne aus der unkörperlichen Seele, die in dir wohnt,*

daß er nicht vom Raume begrenzt wird, daraus, weil auch dein Verstand nicht den Aufenthalt im Raume als Leitmal[2] *besitzt, sondern sich im Raume befindet nur, weil er an den Körper geknüpft ist.*

Daß unser Gott unsichtbar ist, präge deinem Glauben dadurch ein, daß du dir Einblick in deine Seele verschaffst, dieweil ja auch sie für körperliche Augen unfaßbar ist. Denn sie hat weder Farbe, noch hat sie Form, noch ist sie mit sonst einem körperlichen Kennzeichen behaftet, sondern sie wird lediglich an ihren Betätigungen kenntlich.

1. c) *Folglich*[3]*: Du sollst bei Gott nicht nach der Erkenntnis durch die Augen suchen, aber*[4] *schenke dem Denken dein*

ταῖς σκολιότησι, μηδὲν δὲ τῶν ἔξωθεν παρεμπιπτόντων κώλυμα εἶναι δύνασθαι τῇ αἰσθήσει.

Κατάμαθε τῆς γλώττης τὴν φύσιν, ὅπως ἁπαλή τέ ἐστι καὶ εὔστροφος καὶ πρὸς πᾶσαν χρείαν λόγου τῷ ποικίλῳ τῆς κινήσεως ἐξαρκοῦσα.

Ὀδόντες ὁμοῦ μὲν φωνῆς ὄργανα ἰσχυρὰν τῇ γλώττῃ τὴν ἀντέρεισιν παρεχόμενοι, ὁμοῦ δὲ τροφῆς ὑπηρέται, οἱ μὲν τέμνοντες αὐτήν, οἱ δὲ λεαίνοντες.

Καὶ οὕτω πάντα λογισμῷ ἐπιπορευόμενος τῷ προσήκοντι καὶ καταμανθάνων ὁλκὴν ἀέρος διὰ τοῦ πνεύμονος,

τοῦ θερμοῦ φυλακὴν ἐπὶ τῆς καρδίας,

ὄργανα πέψεως,

ὀχετοὺς αἵματος,

ἐκ πάντων τούτων τὴν ἀνεξισχνίαστον σοφίαν τοῦ ποιήσαντός σε κατόψει, ὡς ἂν καὶ αὐτόν σε εἰπεῖν μετὰ τοῦ προφήτου· Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ.

2. c) Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα προσέχῃς Θεῷ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

[1] Griechisch: τὸν δημιουργόν.

[2] Mit dem Worte „Leitmal" ist versucht das ‚προηγουμένην' wiederzugeben.

[3] ‚ὥστε' ersetzt hier eine folgernde Konjunktion, offenbar, weil Basilius das Pathos des Gebotsstils nicht durch ein eingeschobenes Bindewort stören wollte.

[4] Das zweite Glied des Satzes ist nicht als Fortsetzung aufgefaßt, sondern als selbständiger Gedanke, weil Basilius die Konstruktion geändert hat.

Vertrauen und halte deinen Gottesbegriff rein verstandesmäßig.

2. b) *Bewundere den Künstler, wie er die Kraft deiner Seele an deinen Körper gebunden hat, so daß sie bis an dessen Grenzen reicht und auf diese Weise die Glieder, soweit sie auch auseinanderstehen, doch zu einer einhelligen Gemeinschaft führt.*

Sieh zu, was das für eine Kraft ist, die deinem Fleische von der Seele eingegeben wird,

was das für ein Mitgefühl[1] *ist, das von dem Fleische zur Seele emporsteigt,*

auf welche Weise dein Körper sein Leben von deiner Seele empfängt, deine Seele aber Schmerzen von deinem Körper empfängt,

wie die Schatzkammern beschaffen sind, in denen sie dein Wissen birgt,

aus welchem Grunde es der Erkenntnis des Vorheraufgenommenen nicht im Lichte steht, wenn Neuhinzukommendes beigefügt wird, sondern deine Erinnerungen unverwirrt und wohl geschieden wie in eine eherne Säule in den führenden Teil[2] *deiner Seele eingegraben und aufbewahrt werden,*

auf welche Weise sie einerseits ihre eigentümliche Schönheit verdirbt, wenn sie sich in die Leidenschaften deines Fleisches verliert,

auf welche Weise sie anderseits aber durch Tugend zu ihrer Ähnlichkeit mit dem Schöpfer emporschnellt, wenn sie sich den Schimpf abgewaschen hat, der von Niedertracht herrührt[3].

Hab acht, wenn du magst, nach der Betrachtung deiner Seele auch auf die Ausstattung deines Körpers und bewundere, wie der Bestkünstler ihn als rechte Herberge für deine vernünftige Seele geschaffen hat.

[1] Griechisch: συμπάθεια.

[2] Griechisch: ἡγεμονικόν; vgl. oben S. 140.

[3] Während die übrigen Fragen typische Probleme der Profanwissenschaft zitieren, spielt Basilius mit den beiden letzten Sätzen auf die Ausführungen an, die er in der Auslegung des dritten Abschnittes im ersten Hauptteil gemacht hatte: Siehe oben S. 148 und 159.

Aufrecht bildete er allein unter den Lebewesen den Menschen, damit du schon aus deiner Haltung ersiehst, daß dein Leben aus unserer Verwandtschaft von oben stammt. Denn die Vierfüßler blicken alle zur Erde und sind ihrem Bauche zugeneigt; dem Menschen aber steht sein Blick zum Himmel offen, so daß er nicht dem Bauche frönt und auch nicht den Lüsten unterhalb des Bauches, sondern ganz den Drang besitzt zu seiner Reise nach oben.

Dann setzte er das Haupt an die höchste Stelle und brachte an ihm die wertvollsten von unseren Sinnen an. Dort sind Gesicht und Gehör, und Geschmack und Geruch, alle nahe beieinander angesiedelt. Und obwohl sie so auf schmalem Raume eng zusammengedrängt hausen, steht keiner irgendwie der Tätigkeit des Nachbarn im Wege.

Die Augen haben die höchste Warte inne, so daß ihnen auch nicht einer von den anderen Teilen unseres Körpers in den Weg läuft, sondern sie sitzen zwar hinter einer Art kleinem Vorsprung, den Brauen nämlich, sind aber von der Spitze hoch oben aus geradehin auf ihr Ziel gerichtet.

Das Ohr wiederum ist nicht gerades Weges geöffnet, sondern nimmt durch seinen gewundenen Gang die Geräusche in der Luft entgegen, so daß — ein Zeichen der Weisheit des Höchsten ist auch dies — zwar die Stimme ungehindert hindurchgeht oder gar vielmehr, sich an den Krümmungen brechend, hineinhallt, aber nichts von dem, was von außen her sonst noch hineinfällt, ein Hindernis für unsere Wahrnehmung zu sein vermag.

Lerne die Natur der Zunge kennen, wie weich sie ist und wendig und wie sie dank der Mannigfaltigkeit ihrer Bewegung zu jeder Verwendung beim Sprechen völlig ausreicht.

Die Zähne sind gleichzeitig teils Werkzeuge der Stimme, indem sie für unsere Zunge das harte Widerlager abgeben, teils aber auch Diener der Ernährung; die einen zerschneiden, die anderen zermalmen die Speise.

Und wenn du so alles mit der gebührenden Überlegung durchwanderst und kennenlernst, wie die Luft durch die Lunge eingezogen wird,

wie das Warme bei unserm Herzen bewahrt wird,
wie die Verdauung bewerkstelligt wird,
wie das Blut durch die Adern rinnt,

dann wirst du aus alle dem die unergründliche Weisheit dessen erkennen, der dich gemacht hat, so daß auch du mit dem Propheten hättest sagen können: ‚Wunderbar wurde mein Wissen um dich aus mir.'

2. c) *Hab also acht auf dich, damit du acht hast auf Gott; denn sein ist die Herrlichkeit und die Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*"

In diesem Abschnitte befindet sich der deutlichste Einschnitt bei den Worten: „Hab acht, wenn du magst, nach der Betrachtung deiner Seele auch auf die Ausstattung deines Körpers."

Was darauf folgt, entspricht dieser Ankündigung: Basilius zählt eine Reihe von Eigentümlichkeiten des Körpers und seiner Organe auf, die geeignet sind, „die unergründliche Weisheit dessen erkennen zu lassen, der dich gemacht hat", wie es am Ende des Stückes heißt[1].

Von dem Vorhergehenden gehört die Gruppe, die mit den Worten beginnt: „Bewundere den Künstler" in denselben Zusammenhang. Denn sie verfährt mit der Seele ebenso wie die Anschlußgruppe mit dem Körper: sie greift mehrere charakteristische Erscheinungen aus dem Seelenleben heraus, um daran gleichfalls die Schöpferweisheit Gottes aufzuzeigen[1].

Beide Gruppen werden dadurch zu einem geschlossenen Ganzen, daß derselbe Gedanke, der die Betrachtung der Seele eingeleitet hatte, am Ende der Behandlung des Körperlichen wiederkehrt: der Aufruf zur Bewunderung dessen, der das alles so kunstreich gemacht hat. Das Leitmal dieses Stückes (2. b) besteht darin, daß der Nachweis von der Schöpferkunst Gottes an Hand „der kleinen Weltordnung" geführt wird, die der menschliche Organismus darstellt. Es enthält mithin die Ausführung zu dem Gedanken, der im zweiten Satze der Spitzengruppe ausgesprochen ist,

[1] Auch hier geht er wiederum nicht auf Vollständigkeit, sondern auf Wirkung aus.

nur ohne dessen negatives erstes Glied: „Wenn du acht hast auf dich, wirst du es gar nicht nötig haben, aus der Ausstattung des Alls den Schöpfergott aufzuspüren, sondern wirst in dir wie in einer kleinen Weltordnung die große Weisheit dessen erblicken, der dich geschaffen hat."

Dadurch daß ihm ein Nachsatz beigegeben ist, der die Folgerung aus seinen Darlegungen zieht: „Hab also acht auf dich, damit du acht hast auf Gott", wird das Schema vollständig, das für diesen zweiten Hauptteil typisch ist. Drei Stücke sind vorhanden: eines, welches das Thema enthält (2. a), ein zweites, das dieses Thema ausführt (2. b), und ein drittes, das die daraus resultierende Mahnung ausspricht (2. c).

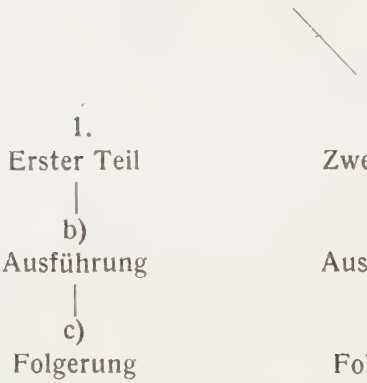
Der Anfang des Abschnittes ist nach demselben Muster angelegt. Das Thema wird im ersten Satze gestellt (1. a), die dazu gehörige Ausführung (1. b) beginnt mit den Worten: „Daß unser Gott unkörperlich ist, erkenne aus der unkörperlichen Seele, die in dir wohnt"; sie schildert an drei Sätzen aus der christlichen Gotteslehre, daß in der Tat „dir die genaue Erkenntnis deines Ich eine völlig ausreichende Handhabe bietet auch für deine Einsicht in Gott". Auch die Folgerung ist vorhanden, die zu dem Schema gehört (1. c): „Bei Gott sollst du nicht nach der Erkenntnis durch die Augen suchen, aber schenke dem Denken dein Vertrauen und halte deinen Gottesbegriff rein verstandesmäßig." Sie geht also, ähnlich wie im zweiten Teile dieses Abschnittes das Thema, über den eigentlichen Inhalt der Ausführung hinaus und erweitert sie um einen negativen Gedanken, der vorher nicht angekündigt war.

Das Einteilungsprinzip ist demnach auch in diesem Abschnitte dasselbe geblieben: In den üblichen zwei Teilen werden die gewöhnlichen drei Stücke gebildet, ein thematisches, ein ausführendes und ein folgerndes. Die Reihenfolge weist jedoch insofern eine Besonderheit auf, als die beiden Themen, zu einer Spitzengruppe geordnet, an den Anfang des ganzen Abschnittes gerückt sind. Das Schema sieht folgendermaßen aus:

Thema:

1. a) These des ersten Teils:
Die genaue Erkenntnis deines Ich wird dir eine völlig ausreichende Handhabe bieten für deine Einsicht in Gott.

2. a) These des zweiten Teils:
Denn du wirst in dir wie in einer kleinen Weltordnung die Weisheit deines Schöpfers erblicken



Der Grund für diese Durchbrechung der Disposition ist wie immer darin zu suchen, daß die beiden Sätze der Spitzengruppe „Gegensprüche" des Basilius zu „Antithesen" der Urchristlichen sind.

Die Antithese der Urchristlichen.	Der Gegenspruch des Basilius.
Überhaupt aber wird dir die genaue Erkenntnis deines Ich keine ausreichende Handhabe bieten für deine Einsicht in Gott.	Überhaupt aber wird dir die genaue Erkenntnis deines Ich eine völlig ausreichende Handhabe bieten auch für deine Einsicht in Gott.
Denn dazu wirst du es unbedingt nötig haben, aus	Denn wenn du achthast auf dich, wirst du es gar nicht nötig haben, aus der

der Ausstattung des Alls den Schöpfergott aufzuspüren.	Ausstattung des Alls den Schöpfergott aufzuspüren, sondern wirst in dir wie in einer kleinen Weltordnung die große Weisheit dessen erblicken, der dich geschaffen hat.

Die „Antithese" ist in der Weise gebildet, daß der erste Satz ins Gegenteil verkehrt ist und dessen Begründung dem negativen Gliede der Begründung des „Gegenspruches" entnommen ist.

Allerdings wird damit den Urchristlichen eine logische Inkonsequenz zugeschoben, indem sie bei ihrer Polemik gegen den Spruch: „Hab acht auf dich" hier dieselbe Wissenschaft als Kronzeugen anrufen, die sie sonst als glaubensfeindlich verwerfen; doch ist der Gedankenzusammenhang der Antithese evident, da sie erst durch den Gegensatz zwischen dem „Ich" und dem „All" die rechte Farbigkeit bekommt. Außerdem führt Basilius seinen Hörern den Denkfehler ausdrücklich vor Augen, der darin besteht, daß sie das allerdings sehr landläufige Motiv des Makrokosmos für die Erkenntnis Gottes hatten nutzbar machen wollen, indem er in der Folgerung des ersten Teiles (l. c) sagt: „Bei Gott sollst du nicht nach der Erkenntnis durch die Augen suchen, aber schenke dem Denken dein Vertrauen und halte deinen Gottesbegriff rein verstandesmäßig."

Auch der andere Satz: „Du wirst es gar nicht nötig haben, aus der Ausstattung des Alls den Schöpfergott aufzuspüren" ist nur aus der Antithese verständlich. Denn es kommt Basilius natürlich nicht in den Sinn, einen Weg grundsätzlich abzulehnen, den er selber im zweiten Hauptteil seines Sechstagewerkes, dessen vierter und fünfter Homilie, betreten und auch seinen Hörern dort immer wieder ans Herz gelegt hat, sondern er will damit hervorheben, daß sich dasselbe Ziel auch durch die Betrachtung des „Mikrokosmos" erreichen läßt.

Dieses Vorgehen des Basilius hat zwei Gründe: einerseits macht er damit eine Konzession an diejenigen unter seinen Zuhörern, die infolge ihrer praktischen Einstellung zum Leben keine Neigung zu theoretischen Spekulationen verspüren: ihr habt recht, will er sagen, solches Tun ist in der Tat unnötig, da ihr durch eine genaue Erkenntnis eures Ich dasselbe erreichen könnt. Anderseits ist aber auch der Weg über den „Makrokosmos" für Unkundige nicht eben gefahrlos. Nämlich die drei Sätze über die Wesenheit Gottes, die in der Ausführung des ersten Teils (1. b) zitiert sind, sind zwar typisch christlich: „Daß unser Gott unkörperlich ist, daß er nicht vom Raume begrenzt wird, daß er unsichtbar ist"; sie sind jedoch alle drei negativ und legen bei der Umkehrung ins Positive den pantheistischen Gedanken nahe, daß Gott sichtbarlich — 3. Satz — im All — 2. Satz — verkörpert sei — 1. Satz, ein Standpunkt, der gerade aus der Betrachtung des Makrokosmos abgezogen ist.

Was in diesem Abschnitte geboten wird, steht also sicherlich in direktem Zusammenhang mit der antiken Tradition, jedoch nicht mit der schriftlich festgelegten Erzeugung früherer Zeiten, sondern mit der lebendigen Arbeit von Basilius' unmittelbarer Gegenwart. Infolgedessen ist der Abschnitt zwar geeignet, eine Ahnung von den Interessenkreisen der damaligen Wissenschaft zu vermitteln, läßt aber keinerlei Einzelschlüsse zu. Denn da Basilius nicht belehrt, sondern beweist, darf er sich in seinen Argumenten nicht über das typische Gemeingut der Bildung von damals hinauswagen, da allzu spezielle Schulfragen ihren Zweck verfehlt hätten, nämlich auf die Zuhörer Eindruck zu machen. Das zeigt sich besonders deutlich, wo er aus den Eigentümlichkeiten des Seelenlebens die Weisheit des Schöpfers erschließt. Dort berührt er vier Gebiete: erstens die Funktion der Seele, zweitens den Zusammenhang zwischen Lebenskraft und Schmerzgefühl, drittens die Einrichtung des Gedächtnisses und viertens als eine Art persönlichen Zusatzes[1] die Ein-

[1] Das vierte Thema ist ethischer Art, während die anderen psychologisch sind; es ist auch aus der vorliegenden Predigt hervorgegangen, während die anderen allgemeine Fragen aufwerfen.

wirkung von Laster und Tugend auf die Seele; bei keinem bringt er aber mehr als die bloße Andeutung des darin verborgenen Problems. Diese erfüllt zwar den beabsichtigten Zweck, das Wunderbare an der Einrichtung der Seele erkennen zu lassen, verdeckt aber den Einblick in die Schultradition, innerhalb deren das Problem gewachsen ist.

Aber auch an anderen Stellen wird das Thema nicht restlos erledigt, sondern es genügt dem Redner, wenn er die Wirkung erzielt hat, die er erstrebte. Ebensowenig wie sich die damalige Vorstellung von der Wesenheit Gottes auf die drei Punkte beschränkt, die im ersten Teile angeführt werden, ebensowenig macht das im zweiten Teile gezeichnete Bild des Mikrokosmos Anspruch auf Vollständigkeit. Und die Weisheit Gottes tritt nicht allein in seiner Schöpfertätigkeit zutage, von den anderen Eigenschaften Gottes ganz zu schweigen, die nicht einmal erwähnt sind.

Da endlich auch hier der Fortschritt des Gedankenganges ebenso sorgfältig angekündigt wird wie in den anderen Abschnitten dieses Hauptteils, ist die Anpassung an den Gesichtskreis der „Vielen" als charakteristisches Merkmal des ganzen zweiten Hauptteils erwiesen, auch wenn sich im letzten Abschnitte kein Beispiel für das ‚σπουδογέλοιον' auffinden läßt; denn dem steht die Würde des Gegenstandes entgegen.

4. Der zweite Hauptteil als Ganzes.

Folgendes sind die Sätze aus diesem Hauptteil, die die Eigentümlichkeiten von „Antithesen" aufweisen:

Im 6. Abschnitt:

Dieser Spruch wird dir weder helfend zur Seite treten, wenn die Sonne über deinen Tagen strahlt und dein ganzes Leben mit dem Strome schwimmt,

da er dann zur Folge haben wird, daß du hoffärtig wirst und dich zu unmäßiger Windbeutelei überhebst,

noch wird er zur guten Stunde kommen, wenn du in gedrückter Lage bist,

da er dann zur Folge haben wird, daß du verzweifelst und in feigen Mißmut versinkst.

Im 7. Abschnitt:

Nirgends wird dir das Gebot zur Seite treten und wirksame Hilfe gewähren.

Im 8. Abschnitt:

Überhaupt aber wird dir die genaue Erkenntnis deines Ich keine ausreichende Handhabe bieten auch für deine Einsicht in Gott.

Denn dazu wirst du es nötig haben, aus der Ausstattung des Alls den Schöpfergott aufzuspüren.

Von diesen Sätzen wiederholt aber die Antithese des 7. Abschnittes lediglich den Inhalt der vorhergehenden mit denselben Worten und verzichtet infolgedessen auch auf eine abermalige Begründung. Sie besitzt also keinen selbständigen Wert, sondern ist darauf zurückzuführen, daß Basilius das zweigliedrige Schema der Antithesen mit dem dreigliedrigen überdeckt hat, welches der Zusammenhang seiner Predigt mit sich brachte.

Die eigentliche Argumentation besteht vielmehr aus zwei Sätzen, deren jedem seine besondere Begründung beigegeben ist. Das Schema lautet:

1. Satz: Dieser Spruch wird dir weder helfend zur Seite treten, wenn die Sonne über deinen Tagen strahlt und dein ganzes Leben mit dem Strome schwimmt, noch wird er zur guten Stunde kommen, wenn du in gedrückter Lage bist.

Begründung: In dem einen Falle wirst du hoffärtig und überhebst dich zu unmäßiger Windbeutelei, in dem anderen verzweifelst du und versinkst in feigen Mißmut.

2. Satz: Überhaupt aber wird dir die genaue Erkenntnis deines Ich keine ausreichende Handhabe bieten auch für deine Einsicht in Gott.

Begründung: Denn dazu wirst du es nötig haben, aus der Ausstattung des Alls den Schöpfergott aufzuspüren.

Beide Sätze bringen Bedenken gegen eine Auffassung des Wortes „Hab acht auf dich“ vor, die im Sinne des griechischen „Erkenne dich selbst“ orientiert ist; sie sind also gegen die Antithesen der Hellenisten gerichtet.

Daß sie von den Urchristlichen ausgehen, zeigt sich zunächst an ihrem Inhalte: sie vermissen an dem Gebote die

Berücksichtigung der besonderen Belange, die ihnen vor allem am Herzen liegen, nämlich des Alltags und der Religion, und gehen dafür an dessen philosophischem Gehalte achtlos vorüber; denn dagegen waren sie mißtrauisch. In ihrer Methode zeigt sich die Abneigung gegen jede wissenschaftliche Betrachtungsweise jedoch noch deutlicher: wie allein schon die unbeholfene Überleitung mit „überhaupt" verrät, geben sie sich gar keine Mühe damit, einen logischen Zusammenhang zwischen ihren Argumenten herzustellen, sondern sie bringen lediglich die üblen Erfahrungen zum Ausdruck, welche ihnen die letzte Gegenwart gebracht hatte. Daß äußerer Wohlstand zum Hochmut verführt, hatten sie bei den Kämpfen erlebt, die aus dem Streit um die Vergeltung erwuchsen[1]; und unter dem Drucke der Not die Flinte ins Korn zu werfen, ist ein Fehler, der damals anscheinend besonders weit verbreitet war; denn auch Basilius setzt sich mit ihm eingehend auseinander, als er in der Homilie über die Danksagung den Spruch behandelt: „Freut euch allerwegen"[2]. Daß die Antithesen der Hellenisten aber eine Gefahr für die Religion bedeuteten, lag nachgerade auf der Hand.

Basilius aber hatte den Urchristlichen naturgemäß ganz andere Dinge vorzuhalten als ihren Gegnern, nämlich die schroffe Einseitigkeit ihres reinen Nützlichkeitsstandpunktes und die Unzulänglichkeiten ihrer Beweisführung; ebenso natürlich ist es aber auch, daß er sich in seiner Ausdrucksweise auf ihre Eigenart umstellen mußte.

Daß Basilius jedoch die zwei Antithesen der Urchristlichen auf drei Abschnitte verteilt hat, genügt, um zu beweisen, daß sein Gedankengang in diesem Hauptteil ebenso wenig allein durch den Gegensatz zu den Urchristlichen bestimmt ist wie im ersten Hauptteil durch seine Aus-

[1] Siehe oben S. 123.

[2] Auch in der Homilie auf Julitta befindet sich eine ausführliche Widerlegung dieses Fehlers, die zum Teil auf die Homilie Hab acht auf dich zurückgeht, z. B. Migne 31, 253 A 1—D 3. Und ebenda 252 C 4 heißt es: „Jetzt aber erleiden die Vielen das Los der Mißvergnügten: das Gegenwärtige verachten, das Fehlende begehren sie."

einandersetzung mit den Hellenisten. Das zweite Einteilungsprinzip, das er beobachtet hat, tritt am reinsten in den Paränesen hervor, die jeden der drei Abschnitte abschließen. Sie lauten:

im 6. Abschnitt: „Wenn du achthast auf dich, wirst du das und noch mehr dazu für dich finden und genießen, was gegenwärtig ist, aber nicht kleinmütig werden dem gegenüber, was dir abgeht."

im 7. Abschnitt: „Laß also niemals zu, daß sich dein Verstand verkauft und ein Sklave der Leidenschaften werde, noch gestatte wiederum gar den Leidenschaften, sich wider die Vernunft zu empören und die Macht über die Seele an sich zu reißen."

im 8. Abschnitt: „Hab also acht auf dich, damit du achthast auf Gott."

Die erste von ihnen bezieht sich nämlich auf „die Dinge, die um uns sind", die zweite auf „das Unsrige", die dritte auf „uns selbst"; denn Basilius hatte ja die drei Sphären folgendermaßen verteilt: „Wir sind also die Seele und der Verstand entsprechend dem Worte, daß wir nach dem Bilde dessen entstanden sind, der uns geschaffen hat, das Unsrige aber ist der Körper und die durch ihn bewirkten Sinneseindrücke, was um uns ist, das ist Geld, Fertigkeiten und die übrige Ausstattung des Lebens[1]."

In den ausführenden, den b-Stücken, wird dieses Prinzip jedoch an zwei Stellen durchbrochen. Die erste von diesen befindet sich im letzten Abschnitt. Hier gilt bei der Ausführung des erstenTeils (1. b) das erste und dritte Argument der Seele und das zweite dem Verstande, so wie es Basilius für die Wir-Sphäre vorschreibt; auch im zweiten Teile (2. b) beschäftigt sich die Ausführung zunächst mit der Seele, geht aber in der zweiten Gruppe zum Körper über, trotzdem ihn Basilius zu der zweiten Sphäre rechnet. Doch tut er diesen Schritt nicht, ohne sich durch den Zusatz: „wenn du magst" ausdrücklich zu entschuldigen, aber er wollte diese fruchtbaren Gesichtspunkte nicht der Starr-

[1] Siehe oben S. 148.

heit seiner Disposition zum Opfer bringen. Die andere Durchbrechung steht im Mittelabschnitt, der der Sphäre des Unsrigen gewidmet ist, d. h. dem Körper und den durch ihn bewirkten Sinneseindrücken. Dieser Gesichtspunkt trifft zwar für das zweite Beispiel zu, da Basilius die Geschlechtlichkeit unter die Regungen des Körpers rechnet[1]. Aber das erste Beispiel redet vom Zorn, der ein „Nerv der Seele" ist[2]. Basilius geht nämlich nach einem ganz bestimmten Grundsatze vor: Im 6. Abschnitte verwertet er ein Erzeugnis typisch griechischen Geistesinhaltes, um an diesem Beispiele zu zeigen, wieviel Honig auch die Urchristlichen aus den Früchten saugen können, die sie als giftig ausrotten wollen[3]; im 7. Abschnitt wählt er umgekehrt Beispiele aus den Lehren der Christen, die deren Überlegenheit über das Griechentum dartun — denn darin bestand ja gerade der Vorzug der Homilie wider die Zürnenden, daß hier die Schlichtheit der Bibel über die hochberühmte Weisheit der Griechen triumphiert, und daß die geschlechtliche Moral der Christen höher stand als die antike, dürfte keinem Zweifel unterliegen — und im 8. Abschnitt ziehen ja beide Parteien am gleichen Strang. Genau denselben Weg hatte Basilius seine Hörerschaft in der Auslegung des dritten Abschnitts im ersten Hauptteil schon einmal geführt: auch an dieser Stelle war die Einigungsformel aus den Gegensätzlichkeiten erwachsen[4]. Ja sogar der Gesamtaufbau des ersten Hauptteils ist in dieser Hinsicht das direkte Gegenstück: dort, wo alles auf die Bedürfnisse des Griechentums, das nach Weisheit sucht, eingestellt war, hatte den Ausgangspunkt und die Grundlage der gesamten Erörterung die vielgeschmähte Autorität der Bibel gebildet[5]. Diese Dinge decken sich allzu sehr mit der Grundtendenz, die die ganze Predigt

[1] Siehe unten S. 295.

[2] Siehe oben S. 101.

[3] Die Vergleichung stammt aus dem sermo ad adulescentes; siehe unten S. 251.

[4] Siehe die Bemerkungen zu diesem Teil oben S. 157—161.

[5] Der biblische Bedeutungsinhalt wird im zweiten Abschnitt ermittelt und besagt in der Sache dasselbe wie die philosophischen Darlegungen des dritten bis fünften Abschnittes.

durchzieht, nämlich den Boden zu bereiten, auf dem sich die streitenden Parteien nicht bloß verständigen, sondern sogar versöhnen konnten, als daß sie auf Zufälligkeiten beruhen sollten; im Gegenteil, es ist ein Zeichen bewußter Absichtlichkeit, wenn Basilius um ihretwillen die Durchsichtigkeit seines Gedankenganges hintansetzt.

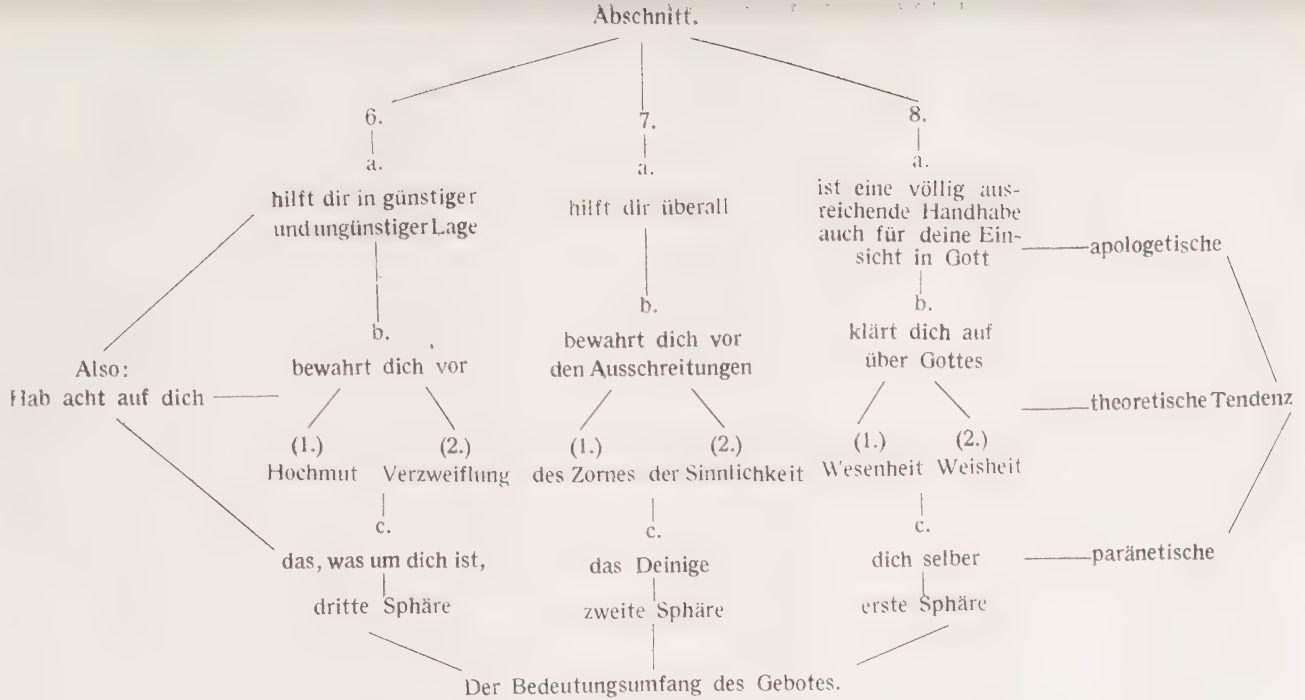
Damit es jedoch allen Hörern, auch den ungeschulten, möglich ist, die Kunst und Absicht der Komposition nachzuempfinden, verwendet der zweite Hauptteil in allen drei Abschnitten das gleiche Muster einer Gliederung in zwei Teile und drei Stücke; dabei sind die beiden Teile (1. und 2.) durch die Antithesen angeregt, und von den drei Stücken bringt das erste (a) die apologetische, das zweite (b) die theoretische und das dritte (c) die paränetische Tendenz zum Ausdruck. Dabei verzichtet er zwar auf die barocken Verschränkungen des Gedankenganges, die dem ersten Hauptteil seinen eigentümlichen Stempel aufdrücken, bindet sich aber darum doch nicht an ein starres Schema, um nicht durch Eintönigkeit die Teilnahme seiner Zuhörer einzuschläfern. Das beweist am besten der Anlageplan (siehe S. 221).

IV. Die Homilie als Ganzes.

Aus den beiden Übersichtsplänen des ersten und des zweiten Hauptteils lassen sich drei Ergebnisse ablesen, die alle gleich charakteristisch sind.

Das erste Ergebnis besteht in der Erkenntnis, daß die ganze Predigt hindurch drei verschiedene Absichten nebeneinander herlaufen: die apologetische, die theoretische und die paränetische. Darin zeigt sich bereits die Eigenart von Basilius' Arbeitsweise: Das Ineinanderarbeiten der verschiedenen Gesichtspunkte entstammt der griechischen, ihre Auswahl der christlichen Überlieferung; die Vereinigung des Griechischen mit dem Christlichen ist hingegen ein Neues, das Basilius aus eigenem hinzufügt.

Das zweite Ergebnis besteht darin, daß im ersten Hauptteil die theoretische Betrachtung den führenden Gesichts-


Abschnitt.
6.
a.
hilft dir in günstiger und ungünstiger Lage
b.
bewahrt dich vor
(1.) Hochmut
(2.) Verzweiflung
c.
das, was um dich ist,
dritte Sphäre
7.
a.
hilft dir überall
b.
bewahrt dich vor den Ausschreitungen
(1.) des Zornes
(2.) der Sinnlichkeit
c.
das Deinige
zweite Sphäre
8.
a.
ist eine völlig ausreichende Handhabe auch für deine Einsicht in Gott
b.
klärt dich auf über Gottes
(1.) Wesenheit
(2.) Weisheit
c.
dich selber
erste Sphäre
apologetische
theoretische Tendenz
paränetische
Also: Hab acht auf dich
Der Bedeutungsumfang des Gebotes.

kreis hergibt, im zweiten dagegen die paränetische. Dazu stimmt, daß an der Nahtstelle[1] die Konjunktion „also" die beiden Hauptteile miteinander verknüpft, mithin der erste den Grund zum zweiten Hauptteil legt. Das entspricht der christlichen Tradition; denn schon die Paulusbriefe sind ebenso eingeteilt. Die Gliederung selbst legt hingegen nahe, den sachlichen Unterschied der beiden Hauptteile durch den Gegensatz von Inhalt und Umfang der Bedeutung des Gebotes zu kennzeichnen. Das stimmt jedoch mit der Einteilung überein, welche die Hellenisten bei ihren Antithesen benutzt haben[2]. Und wiederum ist die Vereinigung der beiden Dispositionsmethoden ein Neues, das Basilius aus eigenem hinzufügt.

Das dritte Ergebnis besteht darin, daß im ersten Hauptteile alle Sätze durch Schlußfolgerungen ermittelt, zu lückenloser Systematik geordnet und in kunstvoller Verschränkung geboten werden; im zweiten Hauptteil sind sie hingegen auf die Erfahrung gegründet, mit Rücksicht auf die Durchschlagskraft ausgewählt und in kunstloser Schlichtheit dargestellt. Der erste Hauptteil behandelt demnach den Spruch wissenschaftlich, der zweite erzieherisch: der erste folgt dem Vorbild der griechischen Schulrhetorik, der zweite dem der christlichen Gemeindeunterweisung. Und zum dritten Male ist die Vereinigung der beiden Stilformen ein Neues, das Basilius aus eigenem hinzufügt.

Daß es aber wirklich auch neue Wege sind, die Basilius geht, das bezeugt er nicht allein selber, das lehren auch die Antithesen, die er bekämpft, und das bestätigt sein prooemium; denn sie bekunden einhellig, daß die allgemeine Einstellung der Zeit darauf gerichtet war, das Trennende, nicht das Verbindende zu betonen. Und auf der anderen Seite begegnet sich die Homilie „Hab acht auf dich" mit der zuvor behandelten „wider die Zürnenden" gerade in ihrer heißen Sehnsucht, der zerrissenen Gemeinde den Frieden wiederzubringen, der höher ist als alle Vernunft, und beweist da-

[1] 209 C: „Hab also acht auf dich", vgl. oben S. 185.

[2] „Hab acht" = Inhalt, „auf dich" = Umfang; s. oben S. 156 f.

durch, daß in den beiden Arbeiten nicht etwa eine zufällige Gelegenheit verwertet, sondern der Ertrag eines zielbewußten Strebens niedergelegt ist. Und weil die Kirche erkannte, daß darin ein Ziel gesteckt war, wie es sich höher kein Seelsorger suchen kann, deshalb sind diese Schriften in ihr zum Typos geworden.

Dritte Homilie.

An die Jünglinge, wie sie wohl aus hellenischen Büchern Nutzen ziehen könnten[1].

Die traditionelle Überschrift: „An die Jünglinge, wie sie wohl aus hellenischen Büchern Nutzen ziehen könnten", stellt diese Predigt auf die gleiche Stufe mit den Erörterungen, die schon Clemens von Alexandria und Origenes über den Wert profaner Studien angestellt hatten. Sie gibt auch den Gesichtspunkt wieder, der es bewirkt hat, daß der sermo ad adulescentes de legendis libris gentilium niemals völlig dem Gedächtnisse der Nachwelt entschwunden ist[2].

Aber sie erfaßt nicht den Inhalt der ganzen Predigt. Denn ungefähr in der Mitte lesen wir den Satz[3]: „*Denjenigen Teil des Schrifttums, der die Grundlagen der Sittlichkeit enthält, wollen wir also in diesem Sinne übernehmen; da sich aber auch rechtschaffene Taten der Alten entweder durch die Kontinuität der Erinnerung oder die Werke von Dichtern oder Schriftstellern auf uns gerettet haben, wollen wir uns auch den Nutzen nicht entgehen lassen, der von dort her kommt.*" Dieser typischen Überleitungsformel entspricht es, daß die Predigt in zwei Hauptteile zerfällt, von denen sich der erste mit den ‚λόγοι', der zweite mit den ‚πράξεις' der hellenischen Tradition beschäftigt. Weiterhin heißt es etwa in der Mitte des ersten Hauptteils[4]: „*Aber daß diese Kenntnisse von draußen*

[1] Migne 31, 564 C—589 A.

[2] Vgl. Weyman, St. Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker, Hist. Jahrbuch 30, 1909.

[3] Migne 31, 576 A 11—B 2: Τοὺς μὲν οὖν τῶν λόγων, οἳ τὰς τῶν καλῶν ἔχουσιν ὑποθήκας, οὕτως ἀποδεχώμεθα. ἐπειδὴ δὲ καὶ πράξεις σπουδαῖαι τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν ἢ μνήμης ἀκολουθίᾳ πρὸς ἡμᾶς διασώζονται ἢ ποιητῶν ἢ συγγραφέων φυλαττόμεναι λόγοις, μηδὲ τῆς ἐντεῦθεν ὠφελείας ἀπολειπώμεθα.

[4] Migne 31, 568 C 7—10: Ἀλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τὰ ἔξωθεν δὴ ταῦτα, ἱκανῶς εἴρηται· ὅπως γε μὴν αὐτῶν μεθεκτέον ὑμῖν, ἐξῆς ἂν εἴη λέγειν.

mithin nicht etwas für die Seelen Unbrauchbares sind, ist zur Genüge erörtert; in welcher Weise wir indessen daran teilzunehmen haben, wäre anschließend zu besprechen." Was vorhergeht, hat denn auch in der Tat den Zweck, zunächst einmal nachzuweisen, daß „diese Kenntnisse von draußen nichts für die Seelen Unbrauchbares sind", und erst im folgenden steht die Frage zur Debatte, „in welcher Weise wir daran teilzunehmen haben". Mit der Überschrift deckt sich also nur der zweite Teil des ersten Hauptteils, mithin etwa ein Viertel des Gesamtinhaltes.

Sie legt demnach zwar ein beredtes Zeugnis dafür ab, wie sich auch beim sermo ad adulescentes infolge seiner Typisierung der Schwerpunkt der Schrift verschoben hat; als Grundlage des Verständnisses ist sie indessen völlig ungeeignet. Auch diese Arbeit muß vielmehr aus den Problemen ihrer Entstehungszeit begriffen werden.

I. Das Proömium.

Die Predigt beginnt mit folgender Einleitung[1]:

1. a) „*Es gibt viele Gründe, die mich dazu aufrufen, euch, liebe Jungen, darin zu beraten, was meinem Urteil nach das Beste ist und dessen Wahl meiner Überzeugung nach euch Vorteil bringen wird.*

---

[1] Migne 31, 564 C 1—B 5:

1. a) Πολλά με τὰ παρακαλοῦντά ἐστι ξυμβουλεῦσαι ὑμῖν, ὦ παῖδες, ἃ βέλτιστα εἶναι κρίνω καὶ ἃ ξυνοίσειν ὑμῖν ἐλομένοις πεπίστευκα.

Τό τε γὰρ ἡλικίας οὕτως ἔχειν καὶ τὸ διὰ πολλῶν ἤδη γεγυμνάσθαι πραγμάτων καὶ μὴν καὶ τὸ τῆς πάντα παιδευούσης ἐπ' ἄμφω μεταβολῆς ἱκανῶς μετασχεῖν ἔμπειρόν με εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων πεποίηκεν, ὥστε τοῖς ἄρτι καθιστημένοις τὸν βίον ἔχειν ὥσπερ ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνύναι. τῇ τε παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι εὐθὺς μετὰ τοὺς γονέας ὑμῖν τυγχάνω, ὥστε μήτε αὐτὸς ἔλαττόν τι πατέρων εὐνοίας νέμειν ὑμῖν ὑμᾶς τε νομίζω, εἰ μή τι ὑμῶν διαμαρτάνω τῆς γνώμης, μὴ ποθεῖν τοὺς τεκόντας πρὸς ἐμὲ βλέποντας.

b) Εἰ μὲν οὖν προθύμως δέχοισθε τὰ λεγόμενα, τῆς δευτέρας τῶν ἐπαινουμένων ἔσεσθε παρ' Ἡσιόδῳ τάξεως· εἰ δὲ μή, ἐγὼ μὲν οὐδὲν ἂν εἴποιμι δυσχερές, αὐτοὶ δὲ μέμνησθε τῶν ἐπῶν δηλονότι, ἐν οἷς ἐκεῖνός φησι· ἄριστον μὲν εἶναι τὸν παρ' ἑαυτοῦ τὰ δέοντα ξυνορῶντα· ἐσθλὸν δὲ

Denn daß ich in einem solchen Alter stehe und daß ich schon durch die Schule vieler Beschäftigungen gegangen bin und besonders auch daß ich von der allseitig bildenden Umstellung auf beide Richtungen genug mitbekommen habe, das alles hat bewirkt, daß ich in den menschlichen Dingen erfahren bin, so daß ich denen, die sich gerade anschicken das Leben zu haben, gleichsam die sicherste Stelle auf dem Wege zeige. Und nach unserer natürlichen Zusammengehörigkeit komme ich für euch gleich hinter euern Eltern, so daß ich glaube, sowohl ich lasse euch nicht weniger Wohlwollen zukommen als Väter tun, wie auch ihr habt kein Heimweh nach denen, die euch geboren haben, wenn ihr auf mich seht — falls ich in meiner Ansicht über euch nicht in etwa fehlgreife.

b) *Also werdet ihr, falls ihr bereitwillig annehmen solltet, was ich sage, zu der zweiten Reihe derer gehören, die bei Hesiod gelobt werden; falls aber nicht, hätte ich zwar für meine Person wohl nichts Unerquickliches darüber gesagt, aber ihr seid offenbar schon selber der Verse eingedenk, in denen jener äußert: Der Beste sei, wer von sich aus ersieht, was not tut; edel sei aber auch jener Mann, der dem folgt, was ihm von andern gezeigt wurde; wer aber für keines von beiden geeignet ist, sei unbrauchbar für alles*[1].

κἀκεῖνον τὸν τοῖς παρ' ἑτέρων ὑποδειχθεῖσιν ἑπόμενον· τὸν δὲ πρὸς οὐδέτερον ἐπιτήδειον ἀχρεῖον εἶναι πρὸς ἅπαντα.

2. a) Μὴ θαυμάζετε δέ, εἰ καὶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰς διδασκάλους φοιτῶσι καὶ τοῖς ἐλλογίμοις τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν δι' ὧν καταλελοίπασι λόγων συγγινομένοις ὑμῖν αὐτός τι παρ' ἐμαυτοῦ λυσιτελέστερον ἐξευρηκέναι φημί.

b) Τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ καὶ ξυμβουλεύσων ἥκω, τὸ μὴ δεῖν εἰς ἅπαξ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ὥσπερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας, ἥπερ ἂν ἄγωσι, ταύτῃ συνέπεσθαι, ἀλλ' ὅσον ἐστὶ χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους εἰδέναι, τί χρὴ καὶ παριδεῖν.

Τίνα οὖν ἐστι ταῦτα καὶ ὅπως διακρινοῦμεν, τοῦτο δὴ καὶ διδάξω ἐνθεν ἐλών.

[1] Die Verse stehen in den Werken und Tagen 293—297:

οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ
φρασσάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἥσιν ἀμείνω·
ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος, ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται·
ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλληται, ὅδ' αὖτ' ἀχρήιος ἀνήρ.

2. a) *Wundert euch aber nicht, wenn ich euch sage, die ihr sowohl Tag für Tag zur Schule geht als auch durch die Schriften, die sie hinterlassen haben, mit den Berühmtheiten der Vergangenheit verkehrt: Ich habe selber von mir aus etwas gefunden, das noch größern Nutzen bringt.*

b) *Also stehe ich einmal in der Absicht hier, euch gerade dieses anzuempfehlen, nämlich daß ihr diesen Männern nicht ein für allemal wie bei einem Fahrzeuge das Steuer eures Denkens ausliefern und ihnen überall dahin folgen dürft, wohin sie euch führen, sondern selbst wenn ihr alles von ihnen annehmt, was brauchbar ist, doch wissen müßt, was ihr auch zu übersehen habt.*

Zum andern werde ich also an Dingen, die ich von dort entnehme, klarmachen, was das heißt und wie wir den Unterschied machen werden."

Der Abschnitt gliedert sich von selber in zwei Stücke, von denen das erste (1.) dazu bestimmt ist, den persönlichen Konnex zwischen Redner und Hörerschaft herzustellen, und das zweite (2.), das auf dieser Grundlage erwachsene Interesse in die richtige Bahn zu lenken.

Das erste Stück (1.) zerfällt wiederum in zwei Gruppen. Von diesen weist die erste (1.a) zunächst auf die Gründe hin, die Basilius zum Reden veranlaßt haben, und bietet sie dann selber dar. Sie sind nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten geordnet, deren Behandlung jedesmal ein Folgesatz abschließt. Zunächst nennt der Verfasser drei Umstände aus seinem Leben, die ihn als guten Führer der jungen Leute kenntlich machen. Sie stimmen mit den in der Einleitung zitierten Belegen überein: daß er sich als einen Mann in reiferem Alter bezeichnet, trotzdem diese Predigt zu seinen frühesten Arbeiten gehört, wird durch den Brief an Eustathius bestätigt[1]; daß er auf die Mannigfaltigkeit seiner Beschäftigungen verweist, entspricht dem prooemium de iudicio Dei[2]; und daß er gleich vertraut mit der helle-

[1] Dazu siehe oben S. 20.

[2] Dort heißt es: „Als ich Mann geworden war, befand ich mich häufig auch außer Landes und betätigte mich, wie natürlich, auf noch mehr Gebieten." Vgl. oben S. 24.

nischen wie mit der christlichen Lebensauffassung ist, bestätigt die Analyse der beiden anderen Predigten. Dann nennt er den persönlichen Grund, der ihn zum berufenen Führer der Jugend qualifiziert; was er über sein Verhältnis zu den jungen Leuten bemerkt, zu denen er spricht, geht indessen nicht auf die leibliche Verwandtschaft des Onkels mit seinen Neffen[1], sondern auf die geistige des Erziehers mit seinen Zöglingen. Aus dieser seiner Eignung zum guten und berufenen Ratgeber folgert die zweite Gruppe (1. b), daß es Anerkennung im Gefolge hat, ihm zu folgen, aber Tadel, ihn abzulehnen. Doch spricht der Redner diesen Gedanken nicht selber aus, sondern läßt ihn die Hörerschaft mit Hilfe des Hesiodzitates selber erschließen.

Denselben antiken Spruch benutzt die erste Gruppe des zweiten Stückes (2. a) dazu, um die Hörer darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht traditionelle Dinge sind, die sie vernehmen werden, sondern ein Neues, das Basilius von sich aus selber erst gefunden hatte. Die zweite Gruppe (2. b) gibt an, was er mithin bieten wird; es ist sowohl der Rat, Vorsicht beim Aneignen der gewöhnlichen Lernstoffe walten zu lassen, als auch die Belehrung über den rechten Weg.

In diesem Abschnitte wiederholt sich das übliche Merkmal der Basiliusschriften: typische Dinge werden mit individuellen Momenten zu einer Einheit verschmolzen. Typisch ist das Grundschema der Anlage; denn es entspricht den Regeln der rhetorischen Theorie, zunächst Fühlung mit den Hörern zu suchen und dann das Thema anzusagen. Individuell ist dagegen die Art der Behandlung; das zeigt sich im einzelnen an der eigenartigen Doppelverwendung des Hesiodspruches und im ganzen an der besondern Färbung, die jedes der beiden Stücke mitbekommen hat. Denn das erste enthält außer dem üblichen Inhalt noch eine gewisse Rechtfertigung des Redners für sein Vorhaben und das zweite über das Thema hinaus den Hinweis auf dessen Neuartigkeit[2].

[1] So meinte Büttner, Basileios' des Großen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur, Würzburg 1908.

[2] Darüber ist oben Seite 18 ff. gehandelt.

Die Erklärung für diesen Vorgang ist auch in diesem Falle ebensowenig wie sonst in der Literatur zu finden, sondern in den besondern Umständen, unter denen die Predigt gehalten ist.

Angesichts der heillosen Verwirrung, die Basilius für die Kirche seiner Zeit bezeugt[1] und die seine Predigten bestätigen, mußte er alles tun, um zu verhüten, daß die Denkform, die er eingeführt hatte, mit seinem Tode wieder erlosch. Jedoch mußte er für ihr Weiterleben selber Sorge tragen; denn weder in den „Schulen der Torheit"[2] noch in den Unterweisungen der Urchristlichen war der Geist zu Hause, in dessen Pflege er die Aufgabe seines Lebens erblickte. Für ihn, der nach der Überlieferung ursprünglich die Laufbahn eines Rhetors hatte einschlagen wollen, lag es am nächsten, dieses Ziel dadurch zu erreichen, daß er sich nach Art der griechischen Gelehrten mit einer Schar von Schülern umgab, zumal da auch schon Origenes in Alexandria diesem Brauche gefolgt war. Aber die Parteien hatten zu einem solchen Vorschlage bereits in einer Weise Stellung genommen, daß auch hier das Schlimmste zu befürchten war, wenn es ihm nicht gelang, das Vertrauen beider Richtungen für sich zu gewinnen und auf diese Weise etwaige Störungsversuche bereits im Keime zu ersticken[3]. Das war am ehesten möglich, wenn er die ganze Gemeinde an der Rede teilnehmen ließ, in der er seine ersten Schüler mit dem Geiste seines Unterrichtes bekannt machte[4].

[1] Vgl. oben S. 25 ff.

[2] Deren Arbeitsweise ist aus der Anspielung kenntlich, die Basilius im zweiten Buche gegen Eunomius macht (Migne 29, 573 B 2–8): dort nennt er dessen Abhandlung „eine Annahme, wie solche in den Schulen der Torheit unsern Kindern vorgelegt werden, um sie darin zu üben, wie man eine Lüge überzeuglich macht; denn ähnlich wie bei jenen gleicht alles einem Scheingefechte: man streitet gegen Ankläger, die nicht vorhanden sind, man verteidigt sich gegen eine Anklage, die nicht erhoben wurde, man spricht zu Richtern, die sich nirgends sehen lassen".

[3] Diese Schwierigkeiten hat Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, Halle 1898, nicht berücksichtigt und kommt daher zu einer abfälligen Auffassung von Basilius' Charakter, die in der Sache nicht begründet ist.

[4] Der Sermo ist sogar mit all den kleinen Unebenheiten überliefert.

Demgemäß wendet sich der sermo zwar in seiner äußern Einkleidung lediglich an die jungen Leute, die seinem Rufe gefolgt waren, und mußte auch inhaltlich deren Fassungsvermögen angepaßt sein; anderseits war es aber auch von größter Bedeutung, daß die Erwachsenen unter den Zuhörern ihren innern Widerstand aufgaben und sich von der Durchschlagskraft seiner Argumente gewinnen ließen.

Diese eigentümliche Doppelgesichtigkeit der Predigt spricht sich schon im prooemium aus: Den Jungen machte Basilius seine Worte dadurch mundgerecht, daß er sich an das übliche Schema hielt, und die Alten sollte das Gewicht der sachlichen Gründe und die Ankündigung, daß sie etwas Neues hören würden, vielleicht auch die Eleganz der Gedankenführung und das liebevolle Eingehen auf die Gefühle der Jugend für den Redner einnehmen.

Die technische Möglichkeit, ein Gebilde von solcher Künstlichkeit zu schaffen, gewährte ihm die Meisterschaft, mit der er die Kunstmittel der damaligen Rhetorik beherrschte. Hat er es doch in der Homilie auf Julitta gleichfalls verstanden, zwei ganz verschiedene Dispositionen ineinander zu verarbeiten.

Direkte Zeugnisse über eine solche Lehrtätigkeit des Basilius haben sich in der Überlieferung aus dem Grunde nicht erhalten, weil der Brauch ganz gewöhnlich und vor allem die Anteilnahme der Nachwelt auf wesentlich andere Dinge gerichtet war[1]. Doch lesen wir unter seinem Briefwechsel folgendes Schreiben des Libanius[2]: „*Was waren das für Zeiten, in denen wir einander alles waren! Jetzt ist*

---

wie sie beim freien Vortrag kaum zu vermeiden sind. Beispiele sind die Anakoluthe S. 239, 255 und 297, die Unklarheiten S. 294, 297, 300, und vor allem der Vorstoß gegen den Anlageplan S. 273.

[1] Nämlich den philosophischen Gehalt seines Schrifttums.

[2] Brief 358 (Migne 32, 1097 C 11—D 7 = Libanius vol. 11, S. 596, Nr. 24 Förster): Ὦ χρόνων ἐκείνων, ἐν οἷς τὰ πάντα ἦμεν ἀλλήλοις. νῦν διῳκίσμεθα πικρῶς, ὑμεῖς μὲν ἔχοντες ἀλλήλους, ἐγὼ δὲ ἀνθ' ὑμῶν οἷοί περ ὑμεῖς οὐδένα. τὸν δὲ Ἄλκιμον ἀκούω τὰ νέων ἐν γήρᾳ τολμᾶν καὶ πρὸς τὴν Ῥώμην πέτεσθαι, περιθέντα σοι τὸν τοῦ συνεῖναι τοῖς παιδαρίοις πόνον. σὺ δὲ τά τε ἄλλα πρᾶός τις καὶ τοῦτο οἴσεις οὐ χαλεπῶς, ἐπεὶ καὶ ἡμῖν τοῦ γράψαι πρότερον οὐκ ἔσχες χαλεπῶς.

unser Bund leider gesprengt: ihr habt einander[1] *zwar noch, ich aber an eurer Stelle keinen so wie euch. Wie ich aber höre, wird Alkimos im Alter wieder jung und fliegt gen Rom, nachdem er dir die Arbeit anvertraut hat, dich mit seinen Kindlein abzugeben. Du aber bist gütig wie immer und wirst dich auch darüber nicht ärgern, da es dir auch kein Ärgernis war, an uns zuerst zu schreiben.*" Es liegt nahe, in dem Schritt des Alkimos, seine „Kindlein" an Basilius abzutreten, den ersten Anlaß zu dessen Lehrtätigkeit zu erblicken, zumal da sich Libanius dafür interessiert hat. Außerdem spielt der Redner in diesem Zusammenhang darauf an, daß Basilius ihm zuerst geschrieben habe: auch das scheint nämlich um seiner Schüler willen geschehen zu sein. Denn wir besitzen noch zwei Briefe, in denen der Christ dem Griechen einen jungen Kappadozier empfiehlt. Von diesen lautet der erste[2]: „*Ich schäme mich, daß ich dir meine Kappadozier nur einzeln zuführe, aber nicht alle jungen Leute dafür gewinne, sich der Literatur und der Erziehung zu widmen und dich zum Lehrer bei ihrem Studium zu nehmen. Aber da auf einmal zu erreichen unmöglich ist, daß alle das wählen, was ihnen zuträglich ist, senden wir dir diejenigen zu, die sich jedesmal dafür gewinnen lassen, und erweisen ihnen damit wenigstens so viel des Guten, wie auch diejenigen tun, welche die Durstigen zu den Quellen geleiten. Der aber jetzt zu dir kommt, wird schon in Bälde um seiner selbst willen deine Anteilnahme erwecken, sowie er*

---

[1] Anscheinend eine Anspielung auf die Freundschaft des Basilius mit Gregor von Nazianz.

[2] Brief 335 (Migne 32, 1077 B = Libanius vol. 11, S. 572, Nr. 1 Förster): Αἰσχύνομαι καθ' ἕνα σοι προσάγων τοὺς Καππαδόκας, ἀλλὰ μὴ πάντας τοὺς ἐν ἡλικίᾳ πείθων λόγων καὶ παιδεύσεως ἀντιποιεῖσθαι καὶ σοὶ κεχρῆσθαι τῆς ἀσκήσεως διδασκάλῳ. ἀλλ' ἐπειδὴ πάντων εἰσάπαξ ἐπιτυχεῖν τὰ προσήκοντα σφίσιν αὐτοῖς αἱρουμένων οὐχ οἷόν τε, τοὺς ἑκάστοτε πειθομένους παραπέμπομέν σοι, τοσοῦτον αὐτοῖς χαριζόμενος, ὅσον καὶ οἱ τοῖς διψῶσι καθηγούμενοι πρὸς τὰς πηγάς. ὁ δὲ νῦν προσιὼν μικρὸν ὕστερον ἑαυτοῦ ἕνεκεν σπουδασθήσεται, ἐπειδάν σοι συγγένηται· νῦν δὲ ἀπὸ πατρός ἐστι γνώριμος μέγα ἐπὶ ὀρθότητι βίου καὶ δυνάμει πολιτικῇ παρ' ἡμῖν λαβόντος ὄνομα, ὃς καὶ ἐμοὶ εἰς τὴν ἄκραν φιλίαν ἥρμοσται· ἧς ἀμειβόμενος αὐτὸν τῷ παιδὶ ταύτην τὴν χάριν δίδωμι σοὶ ποιῶν αὐτὸν γνώριμον, πρᾶγμα μεγίστης εὐχῆς ἄξιον τοῖς ἀρετὴν ἀνδρὸς κρίνειν ἐπισταμένοις.

bei dir ist; jetzt aber ist er nur durch seinen Vater bekannt, der durch rechtschaffenes Wesen und politischen Einfluß bei uns einen großen Namen erworben hat und auch mit mir zu enger Freundschaft verbunden ist. Um sie ihm zu vergelten, erweise ich seinem Jungen hier den Gefallen, ihn mit dir bekannt zu machen, eine Sache, die von allen mit Recht ersehnt wird, die den Vorzug eines Mannes zu beurteilen wissen." Dieser Brief bezeugt zum mindesten, daß Basilius zur Zeit seiner Abfassung den jungen Leuten besondere Teilnahme zugewandt hat. Noch deutlicher spricht das andere Empfehlungsschreiben[1]: „*Sieh noch ein zweiter Kappadozier kommt zu dir, mein Sohn auch er — denn alle macht diese Stellung zu unsern Kindern, in der wir uns jetzt befinden — so daß er demgemäß ein Bruder des vorigen wäre und die gleiche Anteilnahme verdient sowohl bei mir als seinem Vater wie auch bei dir als seinem Lehrer, falls es überhaupt möglich ist, daß etwas voraushat, wer von mir herkommt. Das sage ich aber nicht, als ob nicht etwa deine Beredsamkeit den Alten unter deinen Gefährten mehr zu geben hätte, sondern weil für alle der Nutzen unerschöpflich ist, den sie von dir erhalten; es wäre aber dem jungen Manne genug getan, wenn er vor Ablauf der Probezeit unter deine Vertrauten eingereiht würde. Mögest du ihn uns wiederschicken würdig unserer Bitten und deines Rufes, den du in den Wissenschaften besitzest. Er bringt aber auch noch einen Altersgenossen mit, der die gleiche Anteilnahme für die Wissenschaften hat, guter Abkunft auch er und uns vertraut; er besitzt*

[1] Brief 337 (Migne 32, 1081 B = Libanius, vol.11, S.575 Nr.3 Förster): Ἰδού σοι καὶ ἕτερος ἥκει Καππαδόκης, υἱὸς ἐμὸς καὶ αὐτός — πάντας γὰρ ἡμῖν εἰσποιεῖ τὸ σχῆμα τοῦτο, ἐν ᾧ νῦν ἐσμεν — ὥστε κατά γε τοῦτο ἀδελφὸς ἂν εἴη τοῦ προλαβόντος καὶ τῆς αὐτῆς σπουδῆς ἄξιος ἐμοί τε τῷ πατρὶ καὶ σοὶ τῷ διδασκάλῳ, εἴπερ τι ὅλως πλέον δυνατὸν ἔχειν τοὺς παρ' ἡμῶν ἐρχομένους. τοῦτο δὲ λέγω οὐχ ὡς οὐκ ἂν τῆς σῆς λογιότητος πλεῖόν τι τοῖς παλαιοῖς τῶν ἑταίρων χαριζομένης, ἀλλ' ὡς ἀφθόνου πᾶσι τῆς ὠφελείας σου προκειμένης. ἀρκοῦν δ' ἂν εἴη τῷ νεανίσκῳ πρὸ τῆς ἐκ τοῦ χρόνου πείρας ἐν τοῖς οἰκείοις τετάχθαι. ὃν ἀποπέμψαιο ἡμῖν ἄξιον τῶν τε ἡμετέρων εὐχῶν καὶ τῆς σαυτοῦ δόξης, ἣν ἔχεις ἐν τοῖς λόγοις. ἐπάγεται δὲ καὶ ἡλικιώτην τὴν ἴσην ἔχοντα περὶ τοὺς λόγους σπουδήν, εὐπατρίδην καὶ αὐτὸν καὶ ἡμῖν οἰκεῖον, ὃν οὐδὲν ἔλαττον ἕξειν πιστεύομεν, κἂν πλεῖστον τῶν ἄλλων τοῖς χρήμασιν ἀπολείποιτο.

meiner Überzeugung nach nichts weniger, auch wenn er an Hab und Gut sehr weit hinter den andern zurückbleiben sollte." Hier hat die Bitte, Libanius möge den jungen Mann schon vor der Zeit unter seine „Vertrauten"[1] aufnehmen, nur dann Berechtigung, wenn er bei Basilius schon eine ähnliche Vorbereitung genossen hat, zumal da dieser sein persönliches Verhältnis zu dem Anwärter mit demselben Worte kennzeichnet, das er für die Schüler des Libanius braucht.

Daß Basilius zu den jungen Leuten, die er Libanius geschickt hat, in einem engen persönlichen Verhältnisse steht, ergibt sich endlich auch noch aus den Antwortschreiben des griechischen Rhetors. Auf die erste Empfehlung hat er mit folgenden Worten erwidert[2]: „*Ob ich den jungen Leuten, die du geschickt hast, in den Wissenschaften etwas beigebracht habe, wirst du selbst beurteilen. Ich hoffe jedoch, daß es, selbst wenn es nur wenig ist, dank deiner Freundschaft für mich nach viel aussehen wird. Was du aber noch vor den Wissenschaften anerkennst, die Ehrbarkeit und das Reinhalten der Seele von den unschönen Lüsten, darin haben sie sich gewaltig vorgesehen und gelebt, wie es sich für Leute schickt, die dessen eingedenk sind, der sie geschickt hat. Nimm daher dein Eigentum wieder und sprich deine Anerkennung aus: sie sind durch ihr Verhalten für dich und für mich eine Zierde gewesen. Dich aber um deinen Beistand für sie anzugehen, wäre ähnlich wie einen Vater um Beistand für seine Kinder anzugehen.*" Ja die Schüler waren so sehr das getreue Abbild ihres Lehrers, daß es für Libanius nicht immer leicht war, den rechten Ton für sie zu finden. Das lehrt seine Antwort auf den zweiten Brief[3]: „*Wie lange willst du noch,*

[1] οἰκεῖοι.

[2] Brief 346 (Migne 32, 1092 A = Libanius vol. 11, S. 587 Nr. 12 Förster): Εἰ μέν τι περὶ τοὺς λόγους τοῖς νέοις οἷς ἔπεμψας προσεθήκαμεν, αὐτὸς κρινεῖς· ἐλπίζω δὲ αὐτό, κἂν μικρὸν ᾖ, μεγάλου λήψεσθαι δόξαν διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς φιλίαν. ὃ δὲ πρὸ τῶν λόγων ἐπαινεῖς, τὴν σωφροσύνην καὶ τὸ μὴ παραδοῦναι τὰς ψυχὰς ταῖς οὐ καλαῖς ἡδοναῖς, πάνυ τούτου πεποίηνται πρόνοιαν καὶ διήγαγον, ὡς εἰκὸς ἦν τοῦ πέμψαντος μεμνημένους. δέχου δὴ τὰ σεαυτοῦ καὶ ἐπαίνει τοὺς σέ τε κἀμὲ τῷ τρόπῳ κεκοσμηκότας. παρακαλεῖν δέ σε πρὸς τὸ βοηθεῖν ὅμοιον ἦν τῷ πατέρα παισὶ παρακαλεῖν βοηθεῖν.

[3] Brief 349 (Migne 32, 1093 A = Libanius vol. 11, S. 589 Nr. 15):

Basilius, diesen heiligen Hain der Musen mit Kappadoziern vollstopfen, und gar noch mit solchen, die nach Juchten[1] *und Schnee und den Schönheiten ihrer Heimat duften? Um ein kleines hätten sie mich auch zu einem Kappadozier gemacht, wo sie mir immer nur ihr ‚Herr Gott, dich loben wir' vorsingen. Man muß es aber gleichwohl über sich ergehen lassen; denn Basilius befiehlt es. Nimm daher zur Kenntnis: Ich nehme zwar die Eigenarten des Landes genau zu Buch, werde aber diese Männer zu der Vornehmheit und dem Takte meiner Freundin Kalliope ummodeln, damit sie euch erscheinen statt Rohrdommeln wie Haustauben.*"

Mit diesem Briefe war Basilius übrigens um seiner Schüler willen nicht einverstanden; denn Libanius schreibt im nächsten Briefe[2]: „*Was ist Basilius widerfahren, daß er an meinen Zeilen Anstoß nimmt, dem Markstein meiner Philosophie? Zu scherzen haben wir von dir gelernt; aber die Scherze hatten doch Haltung und waren so, wie es grauem Haare ansteht. Aber bei unserer Freundschaft und unserm gemeinsamen Streben, erlöse mich aus dem Unmut, den mir mein Brief eintrug, der doch gar nicht gegen die andern Briefe absticht.*" Basilius antwortete[3]: „*Du bist von dem Unmut er-*

Οὐ παύσῃ, Βασίλειε, τὸν ἱερὸν τοῦτον τῶν μουσῶν σηκὸν μεστὸν ποιῶν Καππαδοκῶν, καὶ ταῦτα ἀποζόντων γριτῆς καὶ χιόνος καὶ τῶν ἐκεῖθεν καλῶν; μικροῦ δέ με καὶ Καππαδόκην ἔθηκαν ἀεί μοι τὸ προσκυνῶ σε προσάδοντες. δεῖ δὲ ὅμως ἀνέχεσθαι Βασιλείου κελεύοντος. ἴσθι τοίνυν, ὡς τῆς μὲν χώρας τοὺς τρόπους ἐξακριβάζω, τὴν δὲ εὐγένειαν καὶ τὸ ἐμμελὲς τῆς ἐμῆς Καλλιόπης μεταμφιάσω τοὺς ἄνδρας, ἵν' ὀφθεῖεν ὑμῖν ἀντὶ φασσῶν περιστεραί.

[1] γριτή: Phryn. soph. praep. s. v. γρυμεῖα p. 33 ed. Bekker: ἣν οἱ πολλοὶ γρύτην καλοῦσι. ἔστι δὲ παρ' Ἀθηναίοις πήρα τις γρυμέα καλουμένη, ἐν ᾗ παντοῖα σκεύη ἐστί (Förster).

[2] Brief 357 (Migne 32, 1097 C = Libanius vol. 11, S. 595, Nr. 23 Förster): Τί παθὼν Βασίλειος ἐδυσχέρανεν τὸ γράμμα, τῆς φιλοσοφίας τὸ γνώρισμα; παίζειν παρ' ὑμῶν ἐδιδάχθημεν, ἀλλ' ὅμως τὰ παίγνια σεμνὰ καὶ οἱονεὶ πολιᾶ πρέποντα. ἀλλὰ πρὸς τῆς φιλίας αὐτῆς καὶ τῶν κοινῶν διατριβῶν, λῦσόν μοι τὴν ἀθυμίαν, ἣν μοι ἔτεκεν ἡ ἐπιστολὴ οὐδὲν πρὸς τὰς ἑτέρας ἐπιστολὰς διαφέρουσα.

[3] Brief 350 (Migne 32, 1093 B = Libanius vol. 11, S. 590, Nr. 16 Förster): Λέλυταί σοι τὸ δύσθυμον· τοῦτο γὰρ ἔστω τῆς ἐπιστολῆς τὸ προοίμιον. σὺ δὲ σκῶπτε καὶ διάσυρε τὰ ἡμέτερα, εἴτε γελῶν εἴτε σπουδάζων· τί δὲ χιόνος ἢ γριτῆς ἐμνημόνευσας, παρὸν ἐντρυφᾶν ἡμῶν τοῖς σκώμμασιν; ἐγὼ δέ, ὦ Λιβάνιε, ἵνα σοι καὶ πλατὺν κινήσω τὸν γέλωτα, ὑπὸ παραπετάσματι

löst: das sei zu meinem Briefe der Eingang. Du aber verspotte und ziehe durch, was mich persönlich betrifft, sei es im Scherz oder im Ernst; was mußtest du aber auf Schnee oder Juchten kommen, wo es dir doch freistand, in den Spöttereien über mich zu schwelgen? Du sollst aber auch deine helle Freude haben, lieber Libanius, deshalb schreibe ich meinen Brief unter einem Teppich von Schnee verborgen: wenn du ihn bekommst und mit der Hand berührst, wirst du noch merken, wie es dich kalt überläuft und wie er den Absender als ein Wesen kennzeichnet, das in seinem Bau hockt und die Nase nicht aus seinem Gehäuse herausstecken kann. Denn nur als Gräber haben wir unsere Häuser, bis einmal der Frühling kommt und uns, die wir tot sind, zum Leben erweckt, indem er uns wie Blumen aufs neue das Dasein schenkt." Den intimen Reiz dieser Anspielungen könnten Erläuterungen nur zerstören.

II. Erster Hauptteil.

Die ‚λόγοι τῶν ἔξωθεν'.

A. Erster Teil.

„Daß die Kenntnisse von draußen nichts für die Seelen Unbrauchbares sind[1]."

1. Der Wortlaut.

Der erste Teil des ersten Hauptteils lautet[2]:

I.

1. a) „*Wir, liebe Jungen, wir nehmen an, daß unser Leben hier als Mensch in keiner Hinsicht ein Ding ist, und glauben*

καλυπτόμενος χιόνος τὴν ἐπιστολὴν ἔγραψα· ἣν δεξάμενος ψαύων χερσὶ γνώσῃ, ὡς κρυερά τις αὐτὴ καὶ τὸν πέμψαντα χαρακτηρίζει ἐμφωλεύοντα καὶ μὴ δυνάμενον ἔξω τῶν δωματίων προκύπτειν. τάφους γὰρ τοὺς οἴκους κεκτήμεθα, μέχρις ἐπιλάβοι τὸ ἔαρ καὶ νεκροὺς ἡμᾶς ὄντας πρὸς ζωὴν ἐπανάξῃ πάλιν τὸ εἶναι ὥσπερ φυτοῖς χαριζόμενον.

[1] Migne 31, 568 C 7: Ὅτι οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τὰ ἔξωθεν δὴ ταῦτα.

[2] Migne 31, 565 B 6—568 C 7:

I.

1. a) Ἡμεῖς, ὦ παῖδες, οὐδὲν εἶναι χρῆμα παντάπασι τὸν ἀνθρώπινον

oder sagen erst recht nicht, daß es ein Gut ist, das[1] *uns die Auslagen auch nur insoweit*[2] *erstattet.*

βίον τοῦτον ὑπαλαμβάνομεν οὔτ' ἀγαθόν τι νομίζομεν ὅλως οὔτ' ὀνομάζομεν, ὃ τὴν συντέλειαν ἡμῖν ἄχρι τούτου παρέχεται.

b) Οὐκ οὖν προγόνων περιφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασιλείαν αὐτήν, οὐχ ὅτι ἂν εἴποι τις τῶν ἀνθρωπίνων, μέγα, ἀλλ' οὐδὲ εὐχῆς ἄξιον κρίνομεν ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν· ἀλλ' ἐπὶ μακρότερον πρόιμεν ταῖς ἐλπίσι καὶ πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν.

c) Ἃ μὲν οὖν ἂν συντελῇ πρὸς τοῦτον ἡμῖν, ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν παντὶ σθένει χρῆναί φαμεν, τὰ δὲ οὐκ ἐξικνούμενα πρὸς ἐκεῖνον ὡς οὐδενὸς ἄξια παρορᾶν.

2. a) Τίς δὴ οὖν οὗτος ὁ βίος καὶ ὅπη καὶ ὅπως αὐτὸν βιωσόμεθα, μακρότερον μὲν ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι, μειζόνων δὲ ἢ καθ' ὑμᾶς ἀκροατῶν ἀκοῦσαι. τοσοῦτόν γε μὴν εἰπὼν ἱκανῶς ἂν ἴσως ὑμῖν ἐνδειξαίμην, ὅτι πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀφ' οὗ γεγόνασιν ἄνθρωποι τῷ λόγῳ τις συλλαβὼν καὶ εἰς ἓν ἀθροίσας εὐδαιμονίαν, οὐδὲ πολλοστῷ μέρει τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων εὑρήσει παρισουμένην, ἀλλὰ πλεῖον τοῦ ἐν ἐκείνοις ἐλαχίστου τὰ σύμπαντα τῶν τῇδε καλῶν κατὰ τὴν ἀξίαν ἀφεστηκότα ἢ καθ' ὅσον σκιὰ καὶ ὄναρ τῶν ἀληθῶν ἀπολείπεται. μᾶλλον δέ, ἵν' οἰκειοτέρῳ χρήσωμαι παραδείγματι, ὅσῳ ψυχὴ τοῖς πᾶσι τιμιωτέρα σώματος, τοσούτῳ καὶ τῶν βίων ἑκατέρων ἐστὶ τὸ διάφορον.

b) Εἰς δὴ τοῦτον ἄγουσι μὲν ἱεροὶ λόγοι δι' ἀπορρήτων ἡμᾶς ἐκπαιδεύοντες· ἕως γε μὴν ὑπὸ τῆς ἡλικίας ἐπακούειν τοῦ βάθους τῆς διανοίας αὐτῶν οὐχ οἷόν τε, ἐν ἑτέροις οὐ πάντη διεστηκόσιν ὥσπερ ἐν σκιαῖς τισι καὶ κατόπτροις τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι τέως προγυμναζόμεθα τοὺς ἐν τοῖς τακτικοῖς τὰς μελέτας ποιουμένους μιμούμενοι, οἵ γε ἐν χειρονομίαις καὶ ὀρχήσεσι τὴν ἐμπειρίαν κτησάμενοι ἐπὶ τῶν ἀγώνων τοῦ ἐκ τῆς παιδιᾶς ἀπολαύουσι κέρδους.

c) Καὶ ἡμῖν δὴ οὖν ἀγῶνα προκεῖσθαι πάντων ἀγώνων μέγιστον νομίζειν χρεών, ὑπὲρ οὗ πάντα ποιητέον ἡμῖν καὶ πονητέον εἰς δύναμιν ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευήν, καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον, ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι.

II.

1. Ὥσπερ οὖν οἱ δευσοποιοὶ παρασκευάσαντες πρότερον θεραπείαις τισὶν ὅ τι ποτ' ἂν ᾖ τὸ δεξόμενον τὴν βαφήν, οὕτω τὸ ἄνθος ἐπάγουσιν, ἄν τε ἀλουργόν, ἄν τέ τι ἕτερον ᾖ, τὸν αὐτὸν δὴ καὶ ἡμεῖς τρόπον, εἰ μέλλοι ἀνέκπλυτος ἡμῖν ἅπαντα τὸν χρόνον ἡ τοῦ καλοῦ παραμένειν δόξα, τοῖς ἔξω δὴ τούτοις προτελεσθέντες τηνικαῦτα τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐπα-

[1] Auch im Griechischen gehört der Relativsatz sowohl zu χρῆμα als zu ἀγαθόν τι.

[2] Die Stelle erfordert die entsprechende Geste, beweist also, daß es sich hier um eine wirkliche Rede handelt.

b) *Also nicht Glanz der Ahnen, nicht Kraft des Körpers, nicht Schönheit, nicht Größe, nicht die Auszeichnungen von allen Menschen, nicht die Königswürde selbst, nicht sonst etwas Menschliches, das einer nennen könnte*[1], *halten wir für groß, sondern nicht einmal einer Bitte für wert, oder sehen nach denen hin, die es besitzen. Sondern wir greifen mit unsern Hoffnungen weiter und betreiben alles zur Rüstung für ein anderes Leben.*

c) *Also, sagen wir, tue es not, mit aller Kraft zu lieben und zu verfolgen, was auch immer zu diesem Leben beisteuert*[2], *aber als wertlos zu übersehen, was nicht zu diesem Eingang verschafft.*

2. a) *Was ist also dieses Leben und wo und wie werden wir es leben? Die Frage geht einerseits zu weit, um sie in unserm jetzigen Anlaufe zu erledigen, anderseits erfordert sie zu große Zuhörer, um sie schon vor eure Ohren zu bringen*[3]. *Wenn ich indessen soviel sage, dürfte ich euch vielleicht schon genug angedeutet haben: Faßt einer all ihr Glück, seitdem es Menschen gibt, in seiner Vernunft auf einmal zusammen und sammelt es auf einen einzigen Haufen, so wirst du finden, daß dieser*

κουσόμεθα παιδευμάτων καὶ οἷον ἐν ὕδατι τὸν ἥλιον ὁρᾶν ἐθισθέντες οὕτως αὐτῷ προσβαλοῦμεν τῷ φωτὶ τὰς ὄψεις.

2. a) Εἰ μὲν οὖν ἐστί τις οἰκειότης πρὸς ἀλλήλους τοῖς λόγοις, προὔργου ἂν ἡμῖν αὐτῶν ἡ γνῶσις γένοιτο· εἰ δὲ μή, ἀλλὰ τό γε παράλληλα θέντας καταμαθεῖν τὸ διάφορον οὐ μικρὸν εἰς βεβαίωσιν τοῦ βελτίονος.

b) Τίνι μέντοι καὶ παρεικάσας τῶν παιδεύσεων ἑκατέραν τῆς εἰκόνος ἂν τύχοις; Ἡ που καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μὲν ἀρετὴ τῷ καρπῷ βρύειν ὡραίῳ, φέρει δέ τινα κόσμον καὶ φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα, οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρί γε μὴν οὐδὲ τὴν θυράθεν σοφίαν περιβεβλῆσθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα.

c) Λέγεται τοίνυν καὶ Μωυσῆς ἐκεῖνος ὁ πάνυ, οὗ μέγιστόν ἐστιν ἐπὶ σοφίᾳ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ὄνομα, τοῖς Αἰγυπτίων μαθήμασιν ἐγγυμνασάμενος τὴν διάνοιαν, οὕτω προσελθεῖν τῇ θεωρίᾳ τοῦ ὄντος. παραπλησίως δὲ τούτῳ κἀν τοῖς κάτω χρόνοις τὸν σοφὸν Δανιὴλ ἐπὶ Βαβυλῶνός φασι τὴν σοφίαν Χαλδαίων καταμαθόντα, τότε τῶν θείων ἅψασθαι παιδευμάτων.

[1] Eine in ähnlicher Form mehrfach wiederkehrende Zusammenstellung aus der griechischen Popularphilosophie, deren Anfänge zurückgehen auf Platons Staat IV, 178 Herm. = 491 C.

[2] Griechisch derselbe t. t.

[3] Die jungen Leute sind also anscheinend noch nicht getauft. S. auch auf der folgenden S. den Anfang von b).

noch nicht einmal einem Stäubchen jener Güter gleichkommt, sondern daß die Gesamtheit der irdischen Güter hinsichtlich ihres Wertes von dem kleinsten unter diesen noch weiter entfernt ist, als ein Schatten oder ein Traum hinter der Wirklichkeit zurückbleibt. Um aber lieber ein geläufigeres Beispiel zu gebrauchen: Soviel die Seele uns allen mehr wert ist als der Körper, so groß ist auch der Unterschied zwischen unseren beiden Leben.

b) *In dieses führen mithin zwar heilige Schriften ein, indem sie uns durch Geheimnisse ausbilden; solange es indessen das Lebensalter unmöglich macht, die Tiefe ihres Denkens anzuhören, so lange treiben wir an anderen Schriften, die nicht gänzlich davon abweichen, wie an Schattenbildern*[1] *und Spiegeln Vorübungen mit dem Auge unserer Seele, indem wir die Leute nachahmen, die sich im Waffenhandwerk üben. Denn erst wenn diese sich in Spielen der Hände und Tänzen ihre Erfahrung erworben haben, genießen sie im Ernstfalle den Lohn von ihrem kindlichen Treiben.*

c) *Also müssen auch wir glauben, daß uns ein Kampf auferlegt ist und zwar von allen Kämpfen der größte, für den wir nach Kräften alles tun und treiben müssen, um gerüstet dazustehen, und haben uns deshalb auch mit Dichtern und Geschichtschreibern und Rednern und allen Leuten abzugeben, von denen für die Sorge um unsere Seele irgendein Nutzen zu erwarten steht.*

II.

1. *Also werden wir es machen wie die Echtfärber*[2]*, die jeden Gegenstand, der ihre Lauge annehmen soll, vorher mit*

---

[1] Eine Anspielung auf die Schattenbilder im Höhlengleichnis aus dem Anfang des siebenten Buches von Platons Staat IV, 202 Herm. = 515 ff.

[2] Das Gleichnis ist durch Platons Staat IV, 114 Herm. = 429 D angeregt: Οὐκοῦν οἶσθα, ὅτι οἱ βαφεῖς, ἐπειδὰν βουληθῶσι βάψαι ἔρια ὥστ' εἶναι ἁλουργά, πρῶτον μὲν ἐκλέγονται ἐκ τοσούτων χρωμάτων μίαν φύσιν τὴν τῶν λευκῶν, ἔπειτα προπαρασκευάζουσιν οὐκ ὀλίγῃ παρασκευῇ θεραπεύσαντες, ὅπως δέξεται ὅτι μάλιστα τὸ ἄνθος, καὶ οὕτω δὴ βάπτουσι· καὶ ὃ μὲν ἂν τούτῳ τῷ τρόπῳ βαφῇ, δευσοποιὸν γίγνεται τὸ βαφέν, καὶ ἡ πλύσις οὔτ' ἄνευ ῥυμμάτων οὔτε μετὰ ῥυμμάτων δύναται αὐτῶν τὸ ἄνθος ἀφαιρεῖσθαι.

mancherlei Hilfsmitteln herrichten und so erst ihre Farbe auftragen, mag das Purpur sein oder irgendeine andere. In der gleichen Weise werden mithin auch wir, falls überhaupt zu erwarten sein sollte, der Eindruck des Schönen bliebe alle Zeit über unabwaschbar an uns haften[1]*, erst dann die heiligen und geheimnisvollen Erziehungslehren anhören, nachdem wir vorher in diese profanen Dinge eingeweiht worden sind, und ebenso erst dann unsere Augen auf das Licht selber richten, nachdem wir daran gewöhnt worden sind, gleichsam im Wasser die Sonne zu sehen*[2].

2. a) *Also dürfte, wenn die Schriften in gewisser Weise miteinander verwandt sind, die Bekanntschaft mit ihnen Vorbedingung für uns sein; wenn aber nicht, trägt es jedoch auch nicht wenig zu unserer Bestärkung in dem Besseren bei, daß wir aus dem Nebeneinanderhalten ihren Unterschied erkennen lernen.*

b) *Mit welcher Vergleichung der beiden Erziehungsarten würde man jedoch ihr Bild treffend zeichnen? Ich meine, wie es der eigentümliche Vorzug einer Pflanze ist, zu ihrer Zeit in Frucht zu prangen, sie aber als eine Art Schmuck auch Blätter trägt, die sich ringsum an ihren Zweigen schütteln, so ist also auch der Seele zum Leitmal*[3] *als Frucht die Wahrheit verliehen; es ist indessen nicht ungefällig, wenn sie auch das Gewand der Weisheit von draußen trägt, wie die Blätter sowohl der Frucht eine Hülle als auch einen nicht unzeitigen Anblick gewähren.*

c) *Daher soll auch Mose, jener Mann, der von Grund aus — und er hat ob seiner Weisheit bei allen Menschen einen sehr großen Namen — erst nachdem er sein Denken an den Wissenschaften der Ägypter geschult hatte, zu der Betrach-*

---

[1] Anspielung auf Platons Staat IV, 60 Herm. = 378 D: Ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅ τι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή, ἀλλ' ἃ ἂν τηλικοῦτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις, δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.

[2] Ebenfalls eine Anspielung auf das Höhlengleichnis aus Platons Staat IV, 203 Herm. = 515 E: Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα, ἃ δύναται καθορᾶν.

[3] προηγουμένως.

tung dessen, der ist, vorgedrungen sein[1]. *Und ähnlich wie dieser hat auch in den späteren Zeiten der weise Daniel in Babylon, wie man sagt, zunächst die Weisheit der Chaldäer erlernt und sich erst dann der göttlichen Erziehungsart gewidmet.*"

2. Der erste Abschnitt.

In die lange Reihe der Folgerungen, welche diesen Teil erfüllen, läßt sich System hineinbringen, wenn man für den Anfang das Schema für „oft ventilierte Themen" zu Rate zieht, das Basilius im ersten Hauptteil der Homilie Hab acht auf dich verwendet[2]. Dann ordnet sich nämlich der erste Abschnitt (I.) zu zwei Stücken, die in je drei Gruppen gegliedert sind.

Die erste Gruppe des ersten Stückes (1. a) „führt die Erörterung bis zu einem anerkannten Ausgangspunkte hinauf"; denn was Basilius hier über den Unwert des irdischen Lebens sagt, ist ein typischer Grundgedanke des Christentums. Die zweite Gruppe (1. b) „nimmt das Problem eingehender durch", indem sie aus dem Inhalt der vorhergehenden Gruppe die Folgerung zieht, für die irdischen Güter nichts, für die himmlischen dagegen alles zu tun. Diese Worte haben nämlich neben ihrer allgemeinen auch noch eine besondere Bedeutung: sie stellen den Fehler richtig, dessen sich die Griechenfreunde durch ihre Überschätzung der irdischen Lebensgüter schuldig machen[3]. Doch kommt es Basilius dabei nicht auf eine Polemik an, wie „die darüber zu gebende Auslegung" (1. c) beweist, die besagt, daß „es not tue, mit aller Kraft zu lieben und zu verfolgen, was auch immer zu diesem Leben beisteuert, aber als wertlos zu übersehen, was nicht zu diesem Eingang verschafft". Dem jugendlichen Zuhörer ist sie nichts als die logische Folgerung aus dem bisherigen Gedankengange, dem Eingeweihten jedoch die versöhnende Abkehr von dem „bösen Irrtum der vielen Christen", aus dieser Voraussetzung eine

[1] Das Anakoluth entspricht dem griechischen Wortlaut.

[2] Vgl. oben S. 152 und anderwärts.

[3] Daher die Aufzählung des griechischen Materials.

Ablehnung der griechischen Bildung herzuleiten. Die Lösung dieses Stückes ist also trotz ihrer typischen Formung ganz individuell; sie enthält den allgemeinen Teil des Zieles, das im Vorworte gesteckt wird, nämlich den Nachweis, daß „wir zwar alles annehmen, was brauchbar ist, aber wissen müssen, was wir zu übersehen haben".

In der ersten Gruppe des zweiten Stückes (2. a) geht Basilius ebenfalls auf einen anerkannten Ausgang zurück; nur setzt sich dieser aus zwei Tatsachen zusammen: erstens ist das Geheimnis des wahren Lebens für junge Ohren noch nicht geeignet, und zweitens ist das andere Leben das einzig wertvolle. Denn auch diese beiden Punkte entsprechen der typischen Anschauung der Christen. Sie sind zu dem Zwecke gewählt, daß Basilius bei der Diskussion den Fehler der allzu eifrigen Christen verbessern kann, die nicht bedenken, daß die Jugend ja noch gar nicht in die Geheimnisse eingeweiht ist (2. b). Aber es ist ihm auch an dieser Stelle nicht darum zu tun, diesen Fehler zu widerlegen, sondern seine eigene Behauptung ableiten zu können, daß die Beschäftigung mit der griechischen Literatur eine wirksame Vorbereitung für den Lebenskampf des Christen ist (2. c). Die Lösung des zweiten Stückes ist also gleichfalls individuell; sie enthält den besondern Teil des Themas, nämlich daß auch die griechischen Schriften für die christliche Jugenderziehung herangezogen werden müssen.

Wie eng der Zusammenhang zwischen den beiden Stücken ist, zeigt sich erst, wenn man sie nicht nacheinander betrachtet, wie sie gesprochen sind, sondern nebeneinander, wie sie gedacht sind[1]. Dann verhalten sich sowohl die Ausgangsgruppen (1. a und 2. a) als auch die Auslegungsgruppen (1. c und 2. c) zueinander wie die Tragebalken eines Daches: eines ist des andern Stütze und notwendige Ergänzung. Lediglich die beiden Mittelgruppen (1. b und 2.

[1] Daß Basilius schon an das zweite Stück dachte, als er das erste anfing, zeigt sich an dem betonten „wir"; denn das wird erst aus dem Gegensatze zu den jungen Leuten verständlich, die noch nicht in der Lage sind, solche Annahmen zu begreifen. Diese Tatsache bildet jedoch den Ausgang des zweiten Stückes.

b) gehen auseinander, aber auch sie bleiben in derselben Ebene. Abschnittsthema ist also die Erarbeitung des überparteilichen Standpunktes, den Basilius in der Frage einnimmt, ob die Jugend mit der Überlieferung von draußen vertraut gemacht werden müsse.

3. Der zweite Abschnitt.

Der zweite Abschnitt (II.) beginnt mit den Worten: „Also werden wir es machen wie die Echtfärber"; denn damit wird vorausgesetzt, daß die eigentliche Ableitung beendet ist.

Er zerfällt ebenfalls in zwei Stücke. Von diesen beginnt das erste (1.) damit, daß Basilius seine Methode mit der Arbeitsweise der Echtfärber vergleicht. Dabei ist das tertium comparationis, daß das Material erst mit mancherlei Hilfsmitteln zugerüstet werden muß, bevor die eigentliche Arbeit geschehen kann. Grundgedanke dieser Vergleichung ist mithin der Hinweis darauf, daß ohne die vorherige Kenntnis der Profanliteratur ein wirkliches Verständnis für die Erziehungsart der heiligen Schriften unmöglich ist. Da das gerade der Punkt ist, in dem der Redner eine Sonderstellung gegenüber jeder der beiden Parteien einnimmt, hält er es für nötig, dieses Ergebnis seiner Vergleichung nochmals ausdrücklich festzustellen und mit einer zweiten Vergleichung zu sichern; denn die Parallele mit dem Schauen in die Sonne bewegt sich in genau derselben Richtung. Trotz seiner einfachen Gedankenführung wahrt also auch dieses Stück das Prinzip der Dreiteilung, das für alle Stücke des Hauptteils kennzeichnend ist. Da beide Vergleichungen den Erfahrungen des Alltags entnommen sind und die besondere Auffassung des Basilius den Gegenstand darstellt, der ihnen beiden gemeinsam ist, ergibt sich als die Bestimmung dieses Stückes, erkennen zu lassen, wie gut sich die Auffassung des Basilius mit den Erfahrungen des täglichen Lebens verträgt.

Das zweite Stück (2.) stellt als erstes (2. a) fest, daß die Anwendung der Methode des Basilius in jedem Falle sittliche Werte hervorbringt, ob die profanen Schriften nun zu den christlichen passen oder nicht; im ersteren Falle ist das selbstverständlich, und im letzteren liegt der Nutzen

eben in der Erkenntnis ihres Unterschiedes. Die zweite Gruppe (2. b) zeigt, daß diese Methode auch vernunftgemäß ist; denn sie findet in der Natur selbst an der Pflanze ihr getreues Abbild. Die dritte Gruppe (2. c) erweist ihre Durchführbarkeit, indem sie zwei Beispiele aus der biblischen Geschichte namhaft macht. Als Ganzes gesehen, hält sich dieses Stück also an die drei Forderungen, nach denen die hellenische Wissenschaft den Wert einer Vorschrift zu bemessen pflegte. Es ist demnach dazu bestimmt, die Übereinstimmung der Methode des Basilius mit den Ansprüchen der Wissenschaft erkennen zu lassen.

Beide Stücke nehmen also eine Rechtfertigung des basilianischen Standpunktes vor, die den Maßstäben jeder der beiden Parteien gerecht wird, das erste dem praktischen der Urchristlichen, das zweite dem theoretischen der Hellenisten.

4. Das Gesamtbild des ersten Teils.

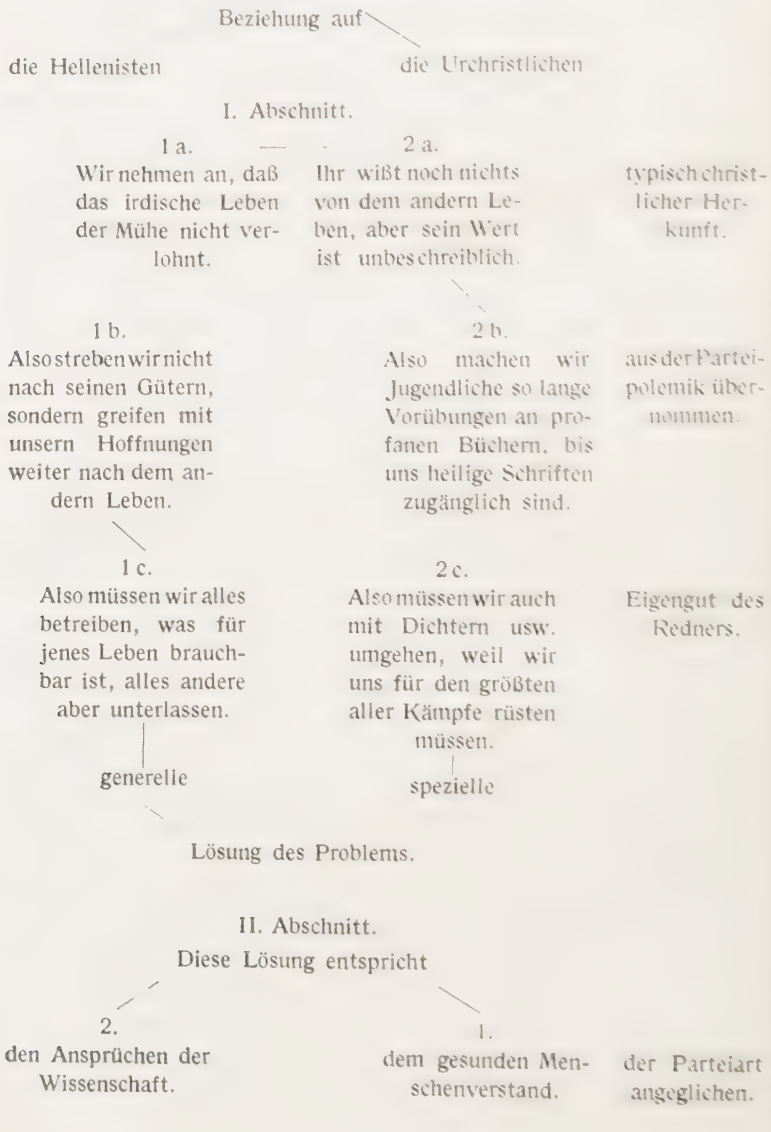
Die beiden Abschnitte dieses Teils verhalten sich zueinander wie Auflösung und Probe bei einer Rechenaufgabe. Beide nehmen außerdem in gleicher Weise auf die Mentalität einer jeden der beiden Parteien Bedacht, mit denen Basilius rechnen muß[1]. Dabei räumen sie zwar Fehlerquellen aus, die aus einem Irrtum in der grundsätzlichen Einstellung entspringen, bleiben aber bestrebt, eine Formel zu finden, die allerseits befriedigt.

Durch dieses Ziel wird die klare Linie seines Gedankenganges in keiner Weise beeinträchtigt, aber es hat zur Folge, daß die Argumente bald diesem, bald jenem Anschauungsbereiche entstammen. Im ersten Abschnitt sind die beiden Ausgangsgruppen (1. a und 2. a) typisch christlichen Ursprunges, die beiden Durchnahmegruppen (1. b und 2. b) aus der Polemik der Parteien übernommen und nur die beiden Auslegungsgruppen (1. c und 2. c) Eigengut des Redners;

[1] Den Urchristlichen gegenüber betont er den erzieherischen Wert der Profanliteratur, den Hellenisten gegenüber vermißt er ihren religiösen Wert.

im zweiten Abschnitt ist das erste Stück (1.) der Eigenart der Urchristlichen, das zweite (2.) der Eigenart der Hellenisten angeglichen.

Ein Schema ermöglicht die beste Vorstellung von dem Aufbau und Inhalt des ganzen ersten Teils:



Der erste Teil des ersten Hauptteils (A.) bildet also in der Tat ein in sich geschlossenes Ganzes, dessen Aufgabe darin besteht, darzutun, „daß die Kenntnisse von draußen nicht etwas für die Seelen Unbrauchbares sind". Doch bringt diese Überleitungsformel natürlich nicht diejenige Eigentümlichkeit seiner Anlage zum Ausdrucke, die darin besteht, daß er ebensogut als Ableitung wie als Rechtfertigung der Meinung des Redners genommen werden kann. Gerade darin zeigt sich aber die Merkwürdigkeit dieser Predigt, nämlich ihr Doppelantlitz: der einfachere Sinn ist für die Jugendlichen, der verwickeltere für die Erwachsenen unter den Zuhörern bestimmt.

Diese ihre Anpassung an die augenblickliche Lage im kleinen wie im großen beweist allein schon zur Genüge, daß Basilius die hier gebotenen Anschauungen nicht von irgendeiner Seite her übernommen haben kann. Aber auch in der Sache nimmt er eine andere Haltung ein als Origenes; denn dieser hatte sich von seiner Kenntnis der profanen Wissenschaften zu Gedankengängen verleiten lassen, die nicht in Einklang mit den überlieferten Wahrheiten der christlichen Offenbarung standen, und erst Basilius hat die Wissenschaften in die Schranken jener dienenden Stellung verwiesen, die sie in der Folgezeit innerhalb des Katholizismus beibehalten haben. Doch hat er sich — anders als in den beiden Predigten — seine Ansicht über das Problem nicht erst an dieser Stelle gebildet; sondern die Grundeinstellung hat er von Hause aus mitgebracht[1] und ist sich nur über ihre Besonderheiten im Verlaufe seiner eigenen literarischen Tätigkeit klar geworden. Der Fortschritt in seiner Entwicklung tritt deutlich zutage, wenn man die Predigt auf den Anfang der Sprüche mit den Homilien wider die Zürnenden und Hab acht auf dich vergleicht. Origenes hat dabei höchstens als abschreckendes Beispiel mitgewirkt[2].

[1] Vgl. den Anfang des prooemium de iudicio Dei oben Seite 23.

[2] Über die Bedeutung von Platons Staat ist in der Zusammenfassung S. 327 gehandelt.

B. Zweiter Teil.

„In welcher Weise wir an den Kenntnissen von draußen teilzunehmen haben."

1. Der Wortlaut.

Der zweite Teil des ersten Hauptteils lautet[1]:

„Aber daß diese Kenntnisse von draußen mithin nicht etwas für die Seelen Unbrauchbares sind, ist zur Genüge erörtert; in welcher Weise wir indessen daran teilzunehmen haben, wäre anschließend zu besprechen[2].

[1] Migne 31, 568 C 7—576 A 11:

Ἀλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τὰ ἔξωθεν δὴ ταῦτα, ἱκανῶς εἴρηται· ὅπως γε μὴν αὐτῶν μεθεκτέον ὑμῖν, ἐξῆς ἂν εἴη λέγειν.

I.

1. a) Πρῶτον μὲν οὖν τοῖς παρὰ τῶν ποιητῶν — ἵν' ἐντεῦθεν ἄρξωμαι — ἐπεὶ παντοδαποί τινές εἰσι κατὰ τοὺς λόγους, μὴ πᾶσιν ἐφεξῆς προσέχειν τὸν νοῦν· ἀλλ' ὅταν μὲν τὰς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν πράξεις ἢ λόγους ὑμῖν διεξίωσιν, ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν καὶ ὅτι μάλιστα πειρᾶσθαι τοιούτους εἶναι. ὅταν δὲ ἐπὶ μοχθηροὺς ἄνδρας ἔλθωσι, τὴν μίμησιν ταύτην δεῖ φεύγειν ἐπιφρασσομένους τὰ ὦτα οὐχ ἧττον ἢ τὸν Ὀδυσσέα φασὶν ἐκεῖνοι τὰ τῶν Σειρήνων μέλη. ἡ γὰρ πρὸς τοὺς φαύλους τῶν λόγων συνήθεια ὁδός τίς ἐστιν ἐπὶ τὰ πράγματα.

b) Διὸ δὴ πάσῃ φυλακῇ τὴν ψυχὴν τηρητέον, μὴ διὰ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς παραδεξάμενοί τι λάθωμεν τῶν χειρόνων, ὥσπερ οἱ τὰ δηλητήρια μετὰ τοῦ μέλιτος προσιέμενοι.

2. a) Οὐ τοίνυν ἐπαινεσόμεθα τοὺς ποιητάς (1), οὐ λοιδορουμένους, οὐ σκώπτοντας, οὐκ ἐρῶντας ἢ μεθύοντας μιμουμένους, οὐχ ὅταν τραπέζῃ πληθούσῃ καὶ ᾠδαῖς ἀνειμέναις τὴν εὐδαιμονίαν ὁρίζωνται. πάντων δὲ ἥκιστα περὶ θεῶν τι διαλεγομένοις προσέξομεν, καὶ μάλισθ' ὅταν ὡς περὶ πολλῶν τε αὐτῶν διεξίωσι καὶ τούτων οὐδὲ ὁμονοούντων. ἀδελφὸς γὰρ δὴ παρ' ἐκείνοις διαστασιάζει πρὸς ἀδελφὸν καὶ γονεὺς πρὸς παῖδας· καὶ τούτοις αὖθις πρὸς τοὺς τεκόντας πόλεμός ἐστιν ἀκήρυκτος. μοιχείας δὲ θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ μίξεις ἀναφανδόν, καὶ ταύτας γε μάλιστα τοῦ κορυφαίου πάντων καὶ ὑπάτου Διός, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἃ κἂν περὶ βοσκημάτων τις λέγων ἐρυθριάσειε, τοῖς ἐπὶ σκηνῆς καταλείψομεν.

Ταὐτὰ δὴ ταῦτα λέγειν καὶ περὶ συγγραφέων (2) ἔχω, καὶ μάλισθ' ὅταν ψυχαγωγίας ἕνεκα τῶν ἀκουόντων λογοποιῶσι.

Καὶ ῥητόρων (3) δὲ τὴν περὶ τὸ ψεύδεσθαι τέχνην οὐ μιμησόμεθα. οὔτε γὰρ ἐν δικαστηρίοις οὔτ' ἐν ταῖς ἄλλαις πράξεσιν ἐπιτήδειον ἡμῖν τὸ

[2] Vgl. dazu Platons Staat IV 80 Herm. = 398 B: νῦν δὴ κινδυνεύει ἡμῖν τῆς μουσικῆς τὸ περὶ λόγους τε καὶ μύθους παντελῶς διαπεπεράνθαι· ἅτε γὰρ λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον, εἴρηται.

I.

1. a) *Erstens dürft ihr also dem, was die Dichter bieten — um davon auszugehen — nicht allem der Reihe nach eure Auf-*

ψεῦδος, τοῖς τὴν ὀρθὴν ὁδὸν καὶ ἀληθῆ προελομένοις τοῦ βίου, οἷς τὸ μὴ δικάζεσθαι νόμῳ προστεταγμένον ἐστίν.

b) Ἀλλ' ἐκεῖνα αὐτῶν μᾶλλον ἀποδεξόμεθα, ἐν οἷς ἀρετὴν ἐπήνεσαν ἢ πονηρίαν διέβαλον. ὡς γὰρ τῶν ἀνθέων τοῖς μὲν λοιποῖς ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χρόας ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις, ταῖς μελίτταις δ' ἄρα καὶ μέλι λαμβάνειν ἀπ' αὐτῶν ὑπάρχει, οὕτω δὴ κἀνταῦθα τοῖς μὴ τὸ ἡδὺ καὶ ἐπίχαρι μόνον τῶν τοιούτων λόγων διώκουσιν ἔστι τινὰ καὶ ὠφέλειαν ἀπ' αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν ἀποθέσθαι.

3. a) Κατὰ πᾶσαν δὴ οὖν τῶν μελιττῶν τὴν εἰκόνα τῶν λόγων ὑμῖν μεθεκτέον. ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἅπασι τοῖς ἄνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπτῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφῆκαν· ἡμεῖς τε, ἢν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον.

b) Καὶ καθάπερ τῆς ῥοδωνιᾶς τοῦ ἄνθους δρεψάμενοι τὰς ἀκάνθας ἐκκλίνομεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρπωσάμενοι τὸ βλαβερὸν φυλαξώμεθα.

c) Εὐθὺς οὖν ἐξ ἀρχῆς ἐπισκοπεῖν ἕκαστον τῶν μαθημάτων καὶ συναρμόζειν τῷ τέλει προσῆκε, κατὰ τὴν Δωρικὴν παροιμίαν τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρτον ἄγοντας.

II.

1. a) Καὶ ἐπειδήπερ δι' ἀρετῆς ἡμᾶς ἐπὶ τὸν βίον καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον, εἰς ταύτην δὲ πολλὰ μὲν ποιητῆς, πολλὰ δὲ συγγραφεῦσι, πολλῷ δὲ ἔτι πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν ὕμνηται, τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον.

Οὐ μικρὸν γὰρ τὸ ὄφελος οἰκειότητά τινα καὶ συνήθειαν ταῖς τῶν νέων ψυχαῖς τῆς ἀρετῆς ἐγγενέσθαι, ἐπείπερ ἀμετάστατα πέφυκεν εἶναι τὰ τῶν τοιούτων μαθήματα δι' ἀπαλότητα τῶν ψυχῶν εἰς βάθος ἐνσημαινόμενα.

b) Ἦ τί ποτε ἄλλο διανοηθέντα τὸν Ἡσίοδον ὑπολάβωμεν ταυτὶ ποιῆσαι τὰ ἔπη — ἃ πάντες ᾄδουσιν ἢ οὐχί; — προτρέποντα τοὺς νέους ἐπ' ἀρετήν; ὅτι τραχεῖα μὲν πρῶτον καὶ δύσβατος καὶ ἱδρῶτος συχνοῦ καὶ πόνου πλήρης ἡ πρὸς ἀρετὴν φέρουσα καὶ ἀνάντης ὁδός. διόπερ οὐ παντός οὔτε προσβῆναι αὐτῇ διὰ τὸ ὄρθιον οὔτε προσβάντι ῥᾳδίως ἐπὶ τὸ ἄκρον ἐλθεῖν. ἄνω δὲ γενομένῳ ὁρᾶν ὑπάρχει, ὡς μὲν λεία τε καὶ καλή, ὡς δὲ ῥᾳδία τε καὶ εὔπορος καὶ τῆς ἑτέρας ἡδίων τῆς ἐπὶ τὴν κακίαν ἀγούσης, ἣν ἁθρόον εἶναι λαβεῖν ἐκ τοῦ σύνεγγυς ὁ αὐτὸς οὗτος ποιητὴς ἔφησεν. ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ οὐδὲν ἕτερον ἢ προτρέπων ἡμᾶς ἐπ' ἀρετὴν καὶ προκαλούμενος ἅπαντας ἀγαθοὺς εἶναι ταῦτα διελθεῖν καὶ ὥστε μὴ καταμαλακισθέντας πρὸς τοὺς πόνους προαποστῆναι τοῦ τέλους.

2. a) Καὶ μέντοι καὶ εἴ τις ἕτερος ἐοικότα τούτοις τὴν ἀρετὴν ὕμνησεν, ὡς εἰς ταὐτὸν ἡμῖν φέροντας τοὺς λόγους ἀποδεχώμεθα. ὡς δὲ ἐγώ τινος

merksamkeit widmen, da sie ja ihren Stoffen zuliebe allerlei Farben auftragen; sondern wenn sie euch schildern, was die guten Menschen getan oder gesprochen haben, müßt ihr das liebgewinnen, ihm nacheifern und soviel wie möglich versuchen,

ἥκουσα δεινοῦ καταμαθεῖν ἀνδρὸς ποιητοῦ διάνοιαν, πᾶσα μὲν ἡ ποίησις τῷ Ὁμήρῳ ἀρετῆς ἐστιν ἔπαινος, καὶ πάντα αὐτῷ πρὸς τοῦτο φέρει ὅτι μὴ πάρεργον, οὐχ ἥκιστα δέ, ἐν οἷς τὸν στρατηγὸν τῶν Κεφαλλήνων πεποίηκε γυμνὸν ἐκ τοῦ ναυαγίου περισωθέντα, πρῶτον μὲν αἰδέσαι τὴν βασιλίδα φανέντα μόνον τοσούτου δεῖν κἰσχύνην ὀφλῆσαι γυμνὸν ὀφθέντα μόνον, ἐπειδήπερ αὐτὸν ἀρετὴ ἀντὶ ἱματίων κεκοσμημένον ἐποίησε· ἔπειτα μέντοι καὶ τοῖς λοιποῖς Φαίαξι τοσούτου ἄξιον νομισθῆναι, ὥστε ἀφέντας τὴν τρυφὴν ἧ συνέζων ἐκεῖνον ἀποβλέπειν καὶ ζηλοῦν ἅπαντας, καὶ μηδένα Φαιάκων ἐν τῷ τότε εἶναι ἄλλο τι ἂν εὔξασθαι μᾶλλον ἢ Ὀδυσσέα γενέσθαι, καὶ ταῦτα ἐκ ναυαγίου περισωθέντα. ἐν τούτοις γὰρ ἔλεγεν ὁ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας ἐξηγητὴς μονονουχὶ βοῶντα λέγειν τὸν Ὅμηρον ὅτι· ἀρετῆς ὑμῖν ἐπιμελητέον, ὦ ἄνθρωποι, ἣ καὶ ναυαγήσαντι συνεκνήχεται καὶ ἐπὶ τῆς χέρσου γενόμενον γυμνὸν τιμιώτερον ἀποδείξει τῶν εὐδαιμόνων Φαιάκων.

Καὶ γὰρ οὕτως ἔχει· τὰ μὲν ἄλλα τῶν κτημάτων οὐ μᾶλλον τῶν ἐχόντων ἢ καὶ οὐτινοσοῦν τῶν ἐπιτυχόντων ἐστίν, ὥσπερ ἐν παιδιᾷ κύβων τῇδε κἀκεῖσε μεταβαλλόμενα, μόνη δὲ κτημάτων ἡ ἀρετὴ ἀναφαίρετον καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι παραμένουσα.

b) Ὅθεν δὴ καὶ Σόλων (1) μοι δοκεῖ πρὸς τοὺς εὐπόρους εἰπεῖν τό·

Ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Παραπλήσια δὲ τούτοις καὶ τὰ Θεόγνιδος (2), ἐν οἷς φησι τὸν Θεόν, ὄντινα δὴ καί φησι, τοῖς ἀνθρώποις τὸ τάλαντον ἐπιρρέπειν ἄλλοτε ἄλλως· ἄλλοτε μὲν πλουτεῖν, ἄλλοτε δὲ μηδὲν ἔχειν.

Καὶ μὴν καὶ ὁ Κεῖός που σοφιστὴς Πρόδικος (3) τῶν ἑαυτοῦ συγγραμμάτων ἀδελφὰ τούτοις εἰς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἐφιλοσόφησεν· ᾧ δὴ καὶ αὐτῷ τὴν διάνοιαν προσεκτέον· οὐ γὰρ ἀπόβλητος ὁ ἀνήρ. ἔχει δὲ οὕτως πως ὁ λόγος αὐτῷ, ὅσα ἐγὼ τοῦ ἀνδρὸς τῆς διανοίας μέμνημαι, ἐπεὶ τά γε ῥήματα οὐκ ἐπίσταμαι, πλήν γε δὴ ὅτι ἁπλῶς οὕτως εἴρηκεν ἄνευ μέτρου· ὅτι νέῳ ὄντι τῷ Ἡρακλεῖ κομιδῇ καὶ σχεδὸν ταύτην ἄγοντι τὴν ἡλικίαν ἣν καὶ ὑμεῖς νῦν βουλευομένῳ, ποτέραν τράπηται τῶν ὁδῶν, τὴν διὰ τῶν πόνων ἄγουσαν πρὸς ἀρετὴν ἢ τὴν ῥᾴστην, προσελθεῖν δύο γυναῖκας· ταύτας δὲ εἶναι Ἀρετὴν καὶ Κακίαν. εὐθὺς μὲν οὖν καὶ σιωπώσας ἐμφαίνειν ἀπὸ τοῦ σχήματος τὸ διάφορον. εἶναι γὰρ τὴν μὲν ὑπὸ κομμωτικῆς διεσκευασμένην εἰς κάλλος καὶ ὑπὸ τρυφῆς διαρρεῖν καὶ πάντα ἑσμὸν ἡδονῆς ἐξηρτημένην ἄγειν· ταῦτά τε οὖν δεικνύναι καὶ ἔτι πλείω τούτων ὑπισχνουμένην ἕλκειν ἐπιχειρεῖν τὸν Ἡρακλέα πρὸς ἑαυτήν. τὴν δ' ἑτέραν κατεσκληκέναι καὶ αὐχμεῖν καὶ σύντονον βλέπειν καὶ λέγειν τοιαῦτα ἕτερα· ὑπισχνεῖσθαι γὰρ οὐδὲν ἀνειμένον οὐδὲ ἡδύ, ἀλλ' ἱδρῶτας μυρίους καὶ πόνους καὶ κινδύνους διὰ πάσης ἠπείρου τε καὶ θαλάσσης. ἆθλον δὲ τούτων εἶναι θεὸν

ebenso zu sein; wenn sie aber auf verbrecherische Menschen kommen, müßt ihr es vermeiden, das nachzuahmen, und euch die Ohren verstopfen nicht weniger als Odysseus, wie jene sagen, vor den Liedern der Sirenen. Denn der vertraute Umgang mit den Bösen in den Büchern ist ein Weg zu ihren Toten[1].

b) *Deshalb heißt es mit aller Wachsamkeit unsere Seele davor behüten, daß wir infolge unserer Freude an den Erzählungen etwas von dem Schlechteren annehmen, das an ihnen ist, so wie diejenigen, die das Gift mit dem Honig bekommen,*

γενέσθαι, ὡς ὁ ἐκείνου λόγος, ἥπερ δὴ καὶ τελευτῶντα τὸν Ἡράκλέα ξυνέπεσθαι.

3. a) Καὶ σχεδὸν ἅπαντες, ὧν δὴ καὶ λόγος τίς ἐστιν ἐπὶ σοφίᾳ, ἢ μικρὸν' ἢ μεῖζον εἰς δύναμιν ἕκαστος ἐν τοῖς ἑαυτῶν συγγράμμασιν ἀστεῖα ἔπαινον διεξῆλθον, οἷς πειστέον καὶ πειρατέον ἐπὶ τοῦ βίου ἀκούειν τοὺς λόγους.

Ὡς ὅ γε τὴν ἄχρι ῥημάτων παρὰ τοῖς ἄλλοις φιλοσοφίαν ἔργῳ βεβαιῶν οἷος πέπνυται· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι.

b) Καὶ μοι δοκεῖ τὸ τοιοῦτον παραπλήσιον εἶναι ὥσπερ ἂν εἰ ζωγράφου θαυμαστόν τι οἷον κάλλος ἀνθρώπου μιμησαμένου ὁ δὲ αὐτὸς εἴη τοιοῦτος ἐπὶ τῆς ἀληθείας, οἷον ἐπὶ τῶν πινάκων ἐκεῖνος ἔδειξεν. ἐπεὶ τό γε λαμπρῶς μὲν ἐπαινέσαι τὴν ἀρετὴν εἰς τὸ μέσον καὶ μακρὰς ὑπὲρ αὐτῆς ἀποτεῖναι λόγους, ἰδίᾳ δὲ τὸ ἡδὺ πρὸ τῆς σωφροσύνης καὶ τὸ πλέον ἔχειν πρὸ τοῦ δικαίου τιμᾶν, — ἐοικέναι φαίην ἂν ἔγωγε τοῖς ἐπὶ σκηνῆς ὑποκρινομένοις τὰ δράματα, οἳ ὡς βασιλεῖς καὶ δυνάσται πολλάκις εἰσέρχονται ὄντες οὐδὲν ὄντες οὔτε δυνατοὶ οὔτε δύνανται, οὐδὲ μὲν οὖν τυχὸν ἐλεύθεροι τὸ παράπαν. εἶτα μουσικὸς μὲν οὐκ ἂν ἐκὼν δέξαιτο ἀνάρμοστον αὐτῷ τὴν λύραν εἶναι καὶ χοροῦ κορυφαῖος μὴ ὅτι μάλιστα συνᾴδοντά τὸν χορὸν ἔχειν· αὐτὸς δέ τις ἕκαστος διαστασιάσει πρὸς ἑαυτὸν καὶ οὐχὶ τοῖς λόγοις ὁμολογοῦντα τὸν βίον παρέξεται, ἀλλ' ἡ γλῶττα μὲν ὁμώμοκεν, ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος κατ' Εὐριπίδην ἐρεῖ καὶ τὸ δοκεῖν ἀγαθὸς πρὸ τοῦ εἶναι αἱρήσεται. ἀλλ' οὗτός ἐστιν ὁ ἔσχατος τῆς ἀδικίας ὅρος, εἴ τι δεῖ Πλάτωνι πείθεσθαι, τὸ δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα.

[1] Vgl. dazu Platons Staat IV, 77 Herm. = 395 B: Εἰ ἄρα τὸν πρῶτον λόγον διασώσομεν, τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν ἀρετῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν, ὅτι μὴ εἰς τοῦτο φέρει, οὐδὲν δὴ δέοι ἂν αὐτοὺς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι· ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμεῖσθαι τὰ τοιαῦτα προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν. ἢ οὐκ ἤσθησαι, ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν;

2. a) *Folglich werden wir die Dichter (1) nicht loben, nicht wenn sie schmähen, nicht wenn sie spotten, nicht wenn sie Verliebte oder Trunkene nachahmen*[1], *nicht wenn sie die Glückseligkeit nach einem vollen Tische und ausgelassenen Gesängen bemessen*[2]. *Am allerwenigsten werden wir aber auf sie achthaben, wenn sie etwas über Götter sagen, und besonders wenn sie von ihrer Vielheit und obendrein gar noch Uneinigkeit berichten. Denn bei jenen empört sich ja Bruder wider Bruder und Vater wider Kinder, und diese führen wieder mit ihren Erzeugern einen unversöhnlichen Krieg*[3]. *Ehebrüche der Götter aber und Liebschaften und Umarmungen werden wir offensichtlich, und zwar besonders wenn Zeus, ihr Oberhaupt und Höchster, Dinge begeht, wobei nach ihren eigenen Worten*[4] *erröten würde, wer so etwas auch nur von Tieren erzählte, denen überlassen, die auf der Bühne auftreten*[5].

---

[1] Nach Platons Staat IV, 77 Herm. = 395 D (Fortsetzung der vorigen Anmerkung): Οὐ δὴ ἐπιτρέψομεν, ὧν φαμὲν κήδεσθαι καὶ δεῖν αὐτοὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς γενέσθαι, γυναῖκα μιμεῖσθαι ἄνδρας ὄντας, ἢ νέαν ἢ πρεσβυτέραν, ἢ ἀνδρὶ λοιδορουμένην ἢ πρὸς θεοὺς ἐρίζουσάν τε καὶ μεγαλαυχουμένην, οἰομένην εὐδαίμονα εἶναι, ἢ ἐν ξυμφοραῖς τε καὶ πένθεσι καὶ θρήνοις ἐχομένην· κάμνουσαν δὲ ἢ ἐρῶσαν ἢ ὠδίνουσαν πολλοῦ καὶ δεήσομεν. Παντάπασι μὲν οὖν, ἦ δ' ὅς. Οὐδέ γε δούλας τε καὶ δούλους πράττοντας ὅσα δούλων. Οὐδὲ τοῦτο. Οὐδέ γε ἄνδρας κακούς, ὡς ἔοικε, δειλούς τε καὶ τὰ ἐναντία πράττοντας ὧν νῦν δὴ εἴπομεν, κακηγορροῦντάς τε καὶ κωμῳδοῦντας ἀλλήλους καὶ αἰσχρολογοῦντας, μεθύοντάς ἢ καὶ νήφοντας, ἢ καὶ ἄλλα ὅσα οἱ τοιοῦτοι καὶ ἐν λόγοις καὶ ἐν ἔργοις ἁμαρτάνουσιν εἰς αὑτούς τε καὶ εἰς ἄλλους· οἶμαι δὲ οὐδὲ μαινομένοις ἐθιστέον ἀφομοιοῦν αὑτοὺς ἐν λόγοις οὐδ' ἐν ἔργοις.

[2] Nach Platons Staat IV, 71 Herm. = 390 A: Τί δέ; ποιεῖν ἄνδρα τὸν σοφώτατον λέγοντα, ὡς δοκεῖ αὐτῷ κάλλιστον εἶναι πάντων, ὅταν παραπλεῖαι ὦσι τράπεζαι

σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἰνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσι,

δοκεῖ σοι ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέῳ; Vgl. dazu auch noch IV, 156 Herm. = 468 D: ἡμεῖς ἔν τε θυσίαις καὶ τοῖς τοιούτοις πᾶσι τοὺς ἀγαθούς, καθ' ὅσον ἂν ἀγαθοὶ φαίνωνται, καὶ ὕμνοις καὶ οἷς νῦν δὴ ἐλέγομεν τιμήσομεν. πρὸς δὲ τούτοις ἕδραις τε καὶ κρέασιν ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν.

[3] Nach Platons Staat IV, 59 Herm. = 378 A (Uranos und Kronos) und 378 B (Kämpfe der Götter untereinander mit Verwandten und Angehörigen).

[4] Seit Euhemeros typisch.

[5] Nach Platons Staat IV, 71 Herm = 390 B—C.

Ganz dasselbe habe ich mithin auch von den Geschichtsschreibern (2) zu sagen, und besonders wenn sie Geschichten erzählen bloß, um ihre Zuhörer zu unterhalten.

Auch an den Rednern (3) aber werden wir die Kunstfertigkeit nicht nachahmen, die sie im Lügen besitzen. Denn weder vor Gericht noch bei unsern andern Beschäftigungen haben wir die Lüge nötig, die wir den geraden Weg und den wahren für unser Leben gewählt haben und denen gesetzlich verordnet ist, nicht ans Gericht zu gehen.

b) *Jedoch werden wir jene Stellen eher von ihnen annehmen, wo sie die Tugend gepriesen oder das Laster angeprangert haben. Denn wie an den Blumen die übrigen nur so viel Genuß haben, wie Wohlgeruch und Farbe bereiten, die Bienen hingegen von ihnen auch Honig entnehmen können, so ist auch dort denen, die nicht bloß auf das Süße und Gefällige an solchen Büchern aus sind, verstattet, von ihnen auch einigen Nutzen in ihrer Seele zu bergen.*

3. a) *Also müßt ihr an den Büchern ganz dem Bilde entsprechend Anteil nehmen, das die Bienen bieten. Nämlich jene gehen weder zu allen Blumen gleichmäßig hin, noch versuchen sie bei denen, die sie anfliegen, gleich alles zu holen, sondern faßten von ihnen, soviel für ihre Arbeit nötig ist, und sagten dann dem übrigen Lebewohl; und wir werden, wenn wir verständig sind, von ihnen entnehmen, soviel für uns paßt und unserer Wahrheit verwandt ist, und dann den Rest übergehen.*

b) *Und wie wir vom Rosenstrauch die Blüte pflücken, dabei aber die Dornen umbiegen, so wollen wir auch von solchen Büchern ernten, soviel wir brauchen können, uns vor dem Schädlichen aber in acht nehmen.*

c) *Es wäre also angebracht, gleich von Anbeginn an alles, was gelernt wird, in Augenschein zu nehmen und unserm Ziele anzupassen, mithin im Sinne des dorischen Sprichwortes ‚den Stein nach der Richtschnur zu fügen'.*

II.

1. a) *Und da wir durch Tugend zu dem Leben gelangen müssen, das erst das unsere ist, zu deren Preise aber zwar manches von Dichtern, manches von Geschichtschreibern, aber*

noch viel mehr von Philosophen gesagt ist, müssen wir auf die Bücher solchen Inhaltes besonders achthaben.

Denn nicht gering ist der Vorteil, wenn schon in den Seelen unserer Jungen eine gewisse verwandtschaftliche Beziehung und vertraute Neigung zu der Tugend entsteht, da ja unverrückbar fest zu haften pflegt, was man in diesem Alter gelernt hat, weil es sich dank ihrer Weichheit tief in die Seelen einprägt[1].

b) *Oder was sollten wir sonst annehmen, was Hesiod gemeint habe, als er diese Verse schuf — alle singen sie oder nicht? — welche die Jünglinge zur Tugend aufrufen*[2]*? ‚Steil', sagen sie, ‚ist anfangs und schwer zu gehen und ständigen Rackerns und Plagens voll der Weg, der zur Tugend führt, und ohne Biegung. Deshalb ist es nicht jedermanns Ding, weder ihn zu begehen ob seiner Steilheit, noch, wenn man ihn begangen hat, bequem zum Gipfel zu kommen. Ist man aber oben, kann man sehen, wie glatt und schön, wie leicht und bequem er ist' und angenehmer als der andere zur Schlechtigkeit führende, der ‚in hellen Haufen genommen wird, weil er ganz nahe liegt', wie derselbe Dichter gesagt hat. Mir wenigstens scheint er nämlich auf nichts anderes abgezielt zu haben als hierauf, da er uns zur Tugend aufruft und vorher feststellt, daß alle gut sind, und daraus folgert, daß wir nicht den Strapazen gegenüber schlaff werden und vor dem Ziele abfallen sollen*[3].

2. a) *Und aber auch wenn irgendein anderer ähnliche Loblieder wie diese auf die Tugend angestimmt hat, laßt uns seine Worte annehmen als solche, die zu demselben Ziele*

---

[1] Vgl. dazu Platons Staat IV, 77 Herm. = 395 C: Οὐκ ἤσθησαι, ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν; Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς.

und IV, 60 Herm. = 378 D: Ὁ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅ τί τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή, ἀλλ' ἃ ἂν τηλικοῦτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις, δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.

[2] Die Änderung der Migneschen Zeichensetzung geschah mit Rücksicht auf den Zusammenhang und ist auch aus sprachlichen Gründen erforderlich.

[3] Die Übersetzung ist unten S. 262 gerechtfertigt.

bringen wie wir. Wie ich aber von einem Manne hörte[1], *der groß darin war, die Sinnesart eines Dichters zu erforschen, ist für Homer alles Dichten ein Loben der Tugend, und alles trägt ihm dazu bei, was nicht gerade Nebenwerk ist, nicht zum wenigsten aber dies: An der Stelle, wo er den Feldherrn der Kephallenier sich nackt aus seinem Schiffbruche retten läßt, habe er zunächst der Fürstin nur durch sein Erscheinen geradezu Ehrfurcht eingeflößt und auch nicht im geringsten dadurch Anstoß erregt, daß er ihr nur nackend unter die Augen trat, da ihn ja Tugend statt Kleider zu einem prächtigen Manne machte*[2]*; dann habe er aber auch bei den anderen Phäaken so hohen Wert gewonnen, daß sie die Üppigkeit ablegten, mit der sie verwachsen waren, alle nur noch zu ihm aufblickten und ihm nacheiferten und daß in der damaligen Zeit kein Phäake etwas anderes zu sein sehnlicher gewünscht hätte als ein Odysseus gewesen zu sein und zwar ein aus dem Schiffbruch geretteter. In diesem Abschnitte — so pflegte nämlich unser Erklärer der Sinnesart des Dichters zu sagen — sage, ja schreie beinahe Homer: Für die Tugend müßt ihr sorgen, ihr Menschen, die selbst mit dem Schiffbrüchigen im Meere schwimmt und ihn, selbst wenn er nackt aufs Trockene kommt, doch noch als ehrwürdiger kennzeichnet denn die glückseligen Phäaken*[3]*.*

Es verhält sich nämlich auch so: Unsere übrigen Besitztümer gehören ihren Inhabern nicht mehr als auch irgendeinem beliebigen andern, denn sie wechseln wie beim Ballspiel hierhin und dorthin; einzig die Tugend verbleibt als unentreißbarer Besitz im Leben so gut wie nach dem Tode.

b) *Von daher scheint mir mithin auch Solon (1) auf das Wort gekommen zu sein, das er an die Wohlhabenden richtet: ‚Aber wir werden ihnen unsere Tugend nicht in Tausch für ihren Reichtum geben; denn dieses Gut bleibt immer zur Hand,*

[1] Eine Erinnerung aus der athenischen Studienzeit; vgl. außerdem unten S. 297.

[2] Vgl. dazu Platons Staat IV, 143 Herm. = 457 A: 'Αποδυτέον ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπείπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται.

[3] Vitruv erzählt in der Einleitung zum 6. Buch § 2 dasselbe im Anschlusse an eine Aristippanekdote: „Eiusmodi possessiones et viatica liberis oportere parari quae etiam e naufragio una possent enatare."

das Geld hingegen besitzt bald dieser, bald ein anderer unter den Menschen[1].'

Ähnlich wie diese sind aber auch die Worte des Theognis (2), in denen er sagt, ihr Gott, wen er auch immer damit meint, wäge den Menschen ihr Pfund bald so, bald anders zu; bald seien sie reich, bald aber hätten sie nichts[2].

Und auch Prodikos, der Sophist von Kos (3), hat an einer Stelle seiner Schriften folgende verwandte philosophische Betrachtungen zum Thema Tugend und Laster angestellt — auch auf ihn ist also unser Sinn zu lenken; denn der Mann ist nicht verwerflich. Seine Rede ist aber etwa dieser Art, soweit ich mich der Sinnesart dieses Mannes erinnere; denn ich weiß seine Worte nicht, außer daß er einfach so in ungebundener Rede gesprochen hat[3]*: Als Herakles noch ganz jung war und knapp in dem Alter stand wie ihr jetzt, überlegte er, welchen Weg er einschlagen solle, der durch die Arbeiten zur Tugend führe, oder den leichtesten. Da traten zwei Frauen zu ihm, und zwar waren es Tugend und Laster. Demnach verrieten sie, selbst als sie noch schwiegen, schon sogleich an ihrem Auftreten ihren Unterschied. Nämlich die eine war nach Zierpuppenart zu einer Schönheit herausgeputzt und zerfloß vor Üppigkeit und führte den ganzen Schwarm der Lust als Anhang mit sich. Diesen wies sie also vor und versuchte dadurch, daß sie sogar noch mehr davon in Aussicht stellte, den Herakles zu sich herüberzuziehen. Die andere aber war ganz abgezehrt und schmutzig und blickte streng und brauchte auch dementsprechend andere Worte; sie stellte nämlich nichts Ausgelassenes, auch nichts Angenehmes in Aussicht, sondern unendliche*

---

[1] Solon fragm. 14 Hiller-Crusius (= Theognis El. 315—320):

Πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖσ' οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

[2] Theognis Eleg. 157 f.:

Ζεὺς γάρ τοι τὸ τάλαντον ἐπιρρέπει ἄλλοτε ἄλλως,
ἄλλοτε μὲν πλουτεῖν, ἄλλοτε μηδὲν ἔχειν.

[3] Platon schickt im Staate IV, 75 Herm. = 393 D seiner Nacherzählung des Anfangs der Ilias den Satz voraus: φράσω δὲ ἄνευ μέτρου. οὐ γάρ εἰμι ποιητικός.

Plagen und Mühen und Gefahren allerorten zu Wasser und zu Lande. Der Preis dafür war jedoch, daß er zum Gotte wurde, wie jenes Rede geht, wozu Herakles denn auch im Tode gelangte.

3. a) *Und fast alle, die auch irgendwie über Weisheit gesprochen haben, haben wenig oder mehr, ein jeder nach Vermögen, in den von ihnen verfaßten Schriften ein Lob der Tugend dargestellt, denen man folgen und versuchen muß, ihre Worte an seinem Leben zu beweisen.*

Wie ja, wer die Philosophie, die bei den anderen nur bis zu Worten langt, durch die Tat bekräftigt, ‚allein verständig ist; die andern flattern einher wie Schatten'[1].

b) *Auch mir scheint etwas Derartiges ähnlich zu sein, wie wenn, nachdem ein Maler etwas Bewunderungswürdiges wie die Schönheit eines Menschen nachgebildet hätte, der betreffende aber danach in Wirklichkeit genau so beschaffen wäre, wie jener ihn auf seinem Gemälde gezeichnet hatte*[2]. *Da das Verfahren, die Tugend mit hellem Lobe in den Mittelpunkt zu rücken und lange Reden über sie zu spinnen, im stillen aber das Angenehme höher als die Ehrbarkeit und das Mehrbesitzen höher als das Gerechte zu schätzen*[3] *— ich möchte für meine Person behaupten, diese Leute gleichen denen, die auf der Bühne die Dramen spielen, welche häufig als Könige und Herrscher auftreten, ohne daß sie Könige noch Herrscher sind, ja vielleicht überhaupt gar nicht einmal freie*

---

[1] Auch dieses Homerzitat steht in Platons Staat IV, 67 Herm. = 386 D, aber in anderm Zusammenhang.

[2] Zu diesem Bilde ist Basilius durch Platons Staat IV, 59 Herm. = 377 E und IV, 161 Herm. = 472 D angeregt worden. An der ersten Stelle nennt Platon unter den Fehlern Homers und Hesiods: "Οταν εἰκάζῃ τις κακῶς τῷ λόγῳ περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἵοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν ἐοικότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουληθῇ γράψαι.

An der zweiten Stelle heißt es in der Vergleichung: Οἴει ἂν οὖν ἧττον τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι, ὃς ἂν γράψας παράδειγμα, οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος, καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἱκανῶς ἀποδοὺς μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι, ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα;

[3] Trotzdem die Gegenüberstellung des Gerechten und des Mehrhabenwollens ebenfalls bei Platon im Staat IV, 37 Herm. = 359 C nachgewiesen werden kann, liegt es doch wohl näher, darin einen Niederschlag persönlicher Erfahrungen zu erblicken als eine literarische Erinnerung.

Männer. Ferner würde ein Musiker nicht aus freien Stücken zulassen, daß seine Leier nicht auf ihn abgestimmt wäre, und ein Chorführer, daß er seinen Chor hielte, wenn er nicht möglichst rein zusammenklänge. Wenn es sich aber um ihn selber handelt[1]*, wird ein jeder mit sich im Kampfe liegen*[2] *und sein Leben nicht so darbieten, daß es mit seinen Worten übereinstimmt, sondern: ‚Die Zunge hat zwar geschworen, der Sinn ist aber unvereidigt' wird er mit Euripides reden und mehr darauf aus sein, gut zu erscheinen als gut zu sein*[3]*. Das ist jedoch die äußerste Grenze des Unrechts, wenn man Platon in etwa folgen darf, gerecht zu erscheinen, ohne es zu sein*[4]*."*

2. Der erste Abschnitt.

Der erste Abschnitt dieses Predigtteils (I.) ist nach dem Schema angelegt, dessen sich Basilius bedient hatte, um die Einigungsformel für das Thema Hab acht auf dich zu erarbeiten[5].

Das erste Stück (1.) bringt eine Reihe Gemeinplätze, die der Ableitung als Ausgang dienen. Es zerfällt in zwei Gruppen, von denen die erste (1.a) drei Einzelbeispiele aus den Dichtern anführt und die zweite (1.b) einen allgemeinen Satz. Beide Gruppen sind zwar der gleichen Grundstimmung erwachsen und werden infolgedessen mit Hilfe desselben sprichwortähnlichen Gedankens gestützt: „Der vertraute Umgang mit den Bösen in den Büchern ist ein Weg zu ihren

---

[1] Dazu vgl. Platons Staat IV, 78 Herm. = 396 C: Ὁ μέν μοι δοκεῖ μέτριος ἀνήρ, ἐπειδὰν ἀφίκηται ἐν τῇ διηγήσει ἐπὶ λέξιν τινὰ ἢ πρᾶξιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, ἐθελήσειν ὡς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος ἀπαγγέλλειν καὶ οὐκ αἰσχυνεῖσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μιμήσει.

[2] Dazu vgl. Platons Staat IV, 297 Herm. = 603 C: Ἆρ' οὖν ἐν ἅπασι τούτοις ὁμονοητικῶς ἄνθρωπος διάκειται; ἢ ὥσπερ κατὰ τὴν ὄψιν ἐστασίαζε καὶ ἐναντίας εἶχεν ἐν ἑαυτῷ δόξας ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς πράξεσι στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὑτῷ;

[3] Dazu vgl. Platons Staat IV, 39 Herm. = 361 B: Ἀνδρα ἁπλοῦν καὶ γενναῖον κατ' Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα.

[4] Im Staat IV, 39 Herm. = 361 A: Ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα.

[5] Siehe oben S. 162.

Taten"; doch ist ihre Auswahl lediglich durch das Ziel bedingt, dem die Erörterung zusteuert. Denn die Begründung betrifft nur das letzte Beispiel, und auch der allgemeine Satz verlangt noch eine Ergänzung nach der positiven Seite hin.

Das zweite Stück (2.) stellt die Erörterung in einen weiteren Rahmen, indem es zu den Dichtern die Schriftsteller und Redner hinzunimmt. Es gliedert sich ebenfalls in zwei Gruppen, von denen die erste aufzeigt, was an ihnen für christliche Ohren ungeeignet ist (2. a), und die zweite, was wir annehmen werden (2. b). Im Thema selber stimmen beide also durchaus miteinander überein; doch unterscheiden sie sich in dessen Behandlung auf bemerkenswerte Art. Denn die erste Gruppe hält sich wiederum an Einzelbeispiele, die von selber einleuchten; die zweite gibt dagegen eine allgemeine Anweisung, die mit Hilfe einer Vergleichung erst als richtig erwiesen werden muß. Es besteht nämlich kein Grund dazu, die b)-Gruppe auf die Redner zu beschränken; im Gegenteil, ihr Inhalt zwingt vielmehr dazu, sie auf alle drei Literaturgattungen gleichmäßig auszudehnen, zumal da ein ähnlicher Hinweis bei den Dichtern und Geschichtsschreibern fehlt, trotzdem er ebenso notwendig ist[1]. Die Wendung „an solchen Büchern", die am Schlusse steht, begreift demnach alle drei Arten von Büchern in sich.

Das dritte Stück (3.) bringt die eigentliche Auslegung, auf die es Basilius ankommt. Es wird durch das in der Mitte stehende „also" sogar in drei Gruppen zerlegt. Von diesen stellt die erste (3. a) fest, daß wir das Passende übernehmen, den Rest aber übergehen werden. Die zweite (3. b) besagt, daß uns als Maßstab jeweils der Nutzen oder Schaden dient, der aus der Beschäftigung mit diesen Dingen erwächst. Jede dieser Thesen wird durch eine besondere Vergleichung erhärtet. Die dritte Gruppe (3. c) leitet endlich aus ihnen folgende Regel ab: Alles, was wir lernen, müssen wir erstens von Anbeginn an in Augenschein nehmen — das ergibt sich aus der ersten These — und zweitens unserm Ziele anpassen — das lehrt die zweite These — ; denn erst auf diese Weise „fügen wir den Stein nach der Richtschnur".

[1] Er ist ja auch in der Ausgangsgruppe vorbereitet.

Die erste Aufgabe dieses Abschnittes besteht also darin, mit Hilfe des Schemas für oft ventilierte Themen abzuleiten, „in welcher Weise wir an den Kenntnissen von draußen teilzunehmen haben", wie es der Ankündigung entspricht. Doch vermag dieser Gesichtspunkt eine wesentliche Eigentümlichkeit in der Gedankenführung des Basilius noch nicht zu erfassen. Nämlich sowohl die a)-Gruppen wie auch die b)-Gruppen bieten beide auch einzeln für sich betrachtet ein geschlossenes Ganzes dar, das einen einheitlichen Gedanken unter demselben Gesichtswinkel durch alle drei Stücke hindurch verfolgt.

Die a)-Gruppen entnehmen aus den Voraussetzungen, die das erste Stück aufgestellt hat (1. a), zunächst, daß wir an Dichtern, Geschichtschreibern und Rednern eine ganze Menge von Dingen nicht übernehmen werden (2. a), und folgern daraus weiter, daß es richtig ist, zwar das Passende zu übernehmen, den Rest aber zu übergehen (3. a). Die b)-Gruppen entwickeln im ersten Stücke das negative Prinzip, daß die Seele vor dem Schädlichen in der Literatur bewahrt werden muß (1. b), und stellen dem im zweiten Stücke das positive entgegen, daß wir indessen übernehmen, was für die Seele von Nutzen ist (2. b); daraus zieht dann das dritte Stück die Folgerung, daß wir es so machen wie beim Rosenstrauch (3. b). Jedes der beiden Themen wird außerdem auf verschiedene, aber in sich einheitliche Weise behandelt, indem die a)-Gruppen mit Einzelbeispielen, die b)-Gruppen hingegen mit allgemeinen Sätzen arbeiten.

Diese Eigentümlichkeit findet darin ihre Erklärung, daß die Auslegung der a)-Gruppen (3. a) den Gegenspruch zu der Ansicht der Hellenisten darstellt, die Jugend müsse mit allem vertraut gemacht werden, was Dichter, Geschichtsschreiber und Redner der Vergangenheit geschaffen haben, und die Auslegung der b)-Gruppen (3. b) den Gegenspruch zu der Meinung der Urchristlichen, nichts davon sei für die Erziehung verwendbar. Dem entspricht die Verschiedenartigkeit in der Anlage der Beweisführung. Basilius hat sich nämlich wie immer, so auch an dieser Stelle seinem Grundsatze entsprechend der Eigenart der Gegner angepaßt,

mit denen er sich gerade auseinandersetzt. Auf die Hellenisten ist es berechnet, wenn er in den a)-Gruppen ebenso verfährt wie Platon im zweiten und dritten Buche seines Staates. Dort wird ja auch zunächst die Ansicht aufgestellt, „es sei notwendig, die Verarbeiter von Sagen unter Aufsicht zu nehmen und, wen sie edel gezeichnet haben, zuzulassen, jeden andern aber auszuschließen“[1]. Dann werden Einzelbeispiele namhaft gemacht, die vom Standpunkte des Erziehers aus bedenklich erscheinen, und daraus die berühmte Folgerung gezogen, daß für Männer vom Schlage Homers und Hesiods im Idealstaate kein Platz mehr sei, sondern „aus Nützlichkeitsgründen nur für den strengern und ungefälligern Dichter und Schriftsteller, der uns die Redeweise des sittlichen Mannes nachahmend darstellen würde und das, was er sagt, in den Formungen sagte, die wir schon zu Anfang zum Gesetz erhoben haben, als wir die Krieger zu erziehen versuchten“[2]. Basilius ist zwar grundsätzlich ebenso eingestellt wie Platon (1. a); er macht sich auch dessen Gründe zu eigen (2. a); ja er vermag sogar darauf zu verweisen, daß die Griechen schon selber erkannt hatten, wie Platon die schlimmsten Dinge sogar noch mit Stillschweigen übergeht. Worauf es ihm ankommt, ist aber nicht, seine Übereinstimmung mit Platon zum Ausdrucke zu bringen, sondern umgekehrt, zu zeigen, wie weit er von Platons Radikalismus entfernt ist: er beabsichtigt mit seiner Argumentation also, zu beweisen, daß das Christentum in seiner Einfalt weiser ist als der Mann, den das Orakel selber den weisesten genannt hatte. Da sich dieses Ziel mit der Belehrung deckt, die Basilius bereits in den anderen Predigten den unentwegten Verfechtern der griechischen Denkform erteilt hatte, ist es verfehlt, aus diesen Ausführungen Rückschlüsse auf die Kon-

---

[1] IV, 58 Herm. = 377 B: Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μή, ἀποκριτέον.

[2] IV, 80 Herm. = 398 A: Αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελείας ἕνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις, οἷς κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετησάμεθα, ὅτε τοὺς στρατιώτας ἐπεχειροῦμεν παιδεύειν.

tinuität der Typen zu ziehen, sondern er schlägt auch in diesem Falle die Hellenisten mit ihren eigenen Waffen. Den Urchristlichen mußte er indessen auf andere Weise beikommen, da sie die griechische Literatur nicht selber zu studieren, sondern Prinzipien zu reiten und dafür den gesunden Menschenverstand ins Feld zu führen pflegten. Deshalb arbeiten die b)-Gruppen nur mit allgemeinen Grundsätzen, bringen sie unter Vermeidung verwickelterer logischer Figuren auf das einfache Verhältnis des Gegensatzes negativ—positiv (1. b—2. b) und begründen jede These obendrein noch mit einer Vergleichung aus der Natur.

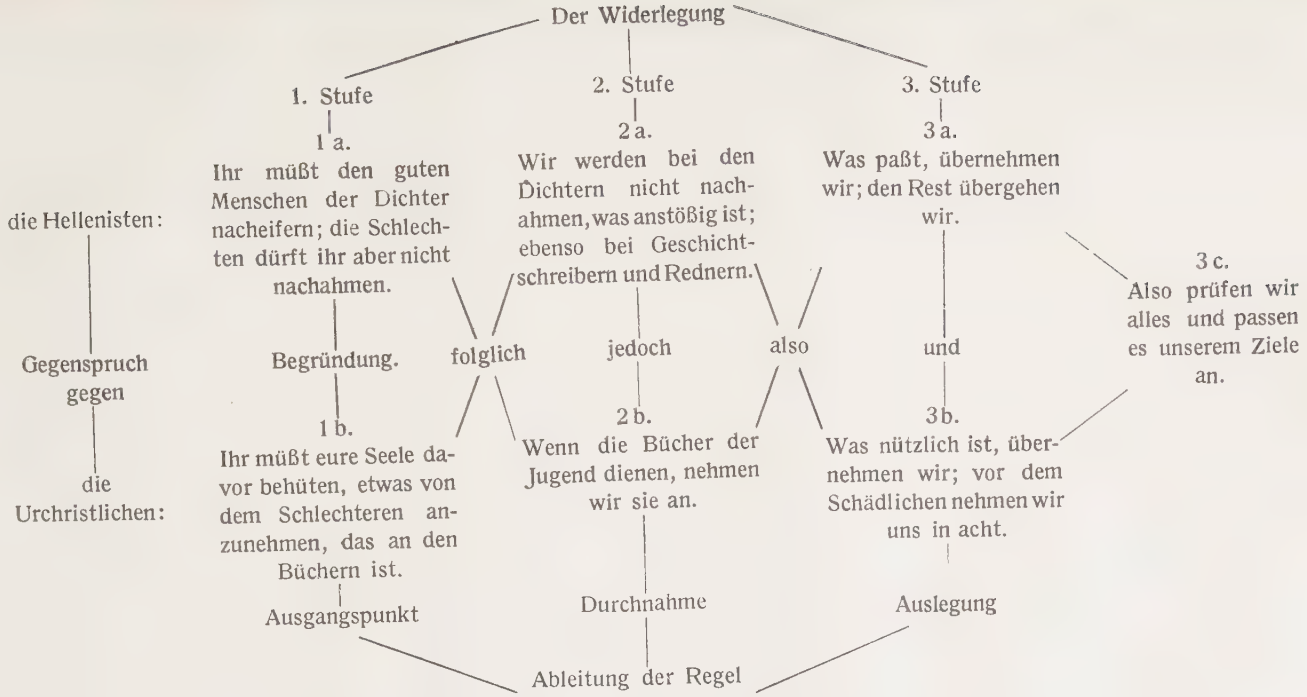
Aber auch unter diesem Gesichtswinkel läuft der Abschnitt in demselben Endresultate aus, nämlich der Regel, „in welcher Weise wir an den Kenntnissen von draußen teilzunehmen haben"; diese bildet mithin das Gesamtthema des ersten Abschnittes. Die Analyse bestätigt aber auch die Doppelgesichtigkeit des ganzen Hauptteils; denn von den beiden Gesichtspunkten ist der theoretische, die Ableitung, für die Jünglinge, der apologetische, die Widerlegung der Parteimeinungen, für die Erwachsenen bestimmt.

Das Schema des Abschnittes steht auf der folgenden Seite (S. 261.).

3. Der zweite Abschnitt.

Der zweite Abschnitt (II.) ist wesentlich anders angelegt als der erste. Er gliedert sich in drei deutlich gegeneinander abgesetzte Stücke, die nebeneinander aufgereiht werden, wie das „und" beweist, das sie verknüpft. Deren Unterteilung ist in allen drei Fällen gleich. Jedes Stück besteht aus zwei Gruppen. Von diesen setzt sich die erste wiederum aus zwei Absätzen zusammen, die durch eine Kausalkonjunktion verbunden sind; die zweite enthält Beispiele aus der hellenischen Literatur.

Die erste Gruppe des ersten Stückes (1. a) stellt zunächst fest, daß wir als werdende Christen unter den Schriftstellern besonderen Wert auf die Philosophen legen müssen (erster Absatz); dann paßt sie diese Betrachtung unserm Ziele an,


Der Widerlegung
1. Stufe
2. Stufe
3. Stufe
1 a.
Ihr müßt den guten Menschen der Dichter nacheifern; die Schlechten dürft ihr aber nicht nachahmen.
2 a.
Wir werden bei den Dichtern nicht nachahmen, was anstößig ist; ebenso bei Geschichtschreibern und Rednern.
3 a.
Was paßt, übernehmen wir; den Rest übergehen wir.
3 c.
Also prüfen wir alles und passen es unserem Ziele an.
die Hellenisten:
Gegenspruch gegen
die Urchristlichen:
Begründung.
folglich
jedoch
also
und
1 b.
Ihr müßt eure Seele davor behüten, etwas von dem Schlechteren anzunehmen, das an den Büchern ist.
2 b.
Wenn die Bücher der Jugend dienen, nehmen wir sie an.
3 b.
Was nützlich ist, übernehmen wir; vor dem Schädlichen nehmen wir uns in acht.
Ausgangspunkt
Durchnahme
Auslegung
Ableitung der Regel

indem sie auf den Nutzen verweist, der gerade der Jugend aus solchen Studien zukommt (zweiter Absatz). Sie wendet also dieselbe Regel an, die Basilius im vorhergehenden Abschnitte (I.) entwickelt hatte, indem sie alles, was wir lernen, Dichter, Geschichtschreiber und auch Philosophen, zunächst „in Augenschein nimmt" und dann „unserm Ziele anpaßt"[1]. Doch hat sie daneben auch noch einen besondern Sinn, den jedoch erst die zweite Gruppe (1. b) enthüllt. Hier trägt Basilius seine persönliche Auffassung von einer Hesiodstelle[2] vor, „die alle singen oder nicht?". Nach seiner Ansicht hat der Dichter mit diesen Versen nichts anderes beabsichtigt als die Jünglinge darauf aufmerksam zu machen, daß der Weg zur Tugend „anfangs steil und schwer zu gehen und ständigen Rackerns und Plagens voll und ohne Biegung" sei. Erst wenn man oben sei, erkenne man, daß er angenehmer sei als der Weg zur Schlechtigkeit, den die meisten gehen, weil er ganz nahe liegt. Diese Auslegung belegt er mit drei Gründen: erstens ruft der Dichter uns zur Tugend auf — das bezieht sich auf den ganzen Abschnitt der Werke und Tage 213—382; dann stellt er vorher fest, daß alle gut seien — das bezieht sich auf Vers 276—280; dann folgert er, daß wir nicht den Strapazen gegenüber schlaff werden und vor dem Ziele abfallen sollen — das bezieht sich auf die Verse 298 ff. Basilius versucht also, Hesiods Aphorismen einen logischen Zusammenhang zu unterlegen, eine Frage, die schon zu seiner Zeit Problem gewesen zu sein scheint, wie aus der vorsichtigen Form hervorgeht, in der er seine Auffassung vorbringt[3]. Daß er in der Tat auch für solche Dinge Interesse hatte, lehrt folgende Stelle aus einem Briefe des Libanius[4]: „*Als ich noch*

---

[1] S. oben S. 251: 3. c. [2] Werke und Tage 287 ff.

[3] „Oder was sollten wir sonst annehmen, was Hesiod gemeint habe" und „Mir wenigstens scheint er nämlich auf nichts anderes abgezielt zu haben als hierauf".

[4] Aus Brief 345 (Migne 32, 1089 C 9—D 2 = Libanius vol. 11, S. 586, Nr. 10 § 4—5 Förster): Πολλάκις ἐν Στρατηγίου σοι συγγενόμενος ἠβουλήθην διὰ τῆς σῆς σοφίας εἰς τὸ βάθος τῆς Ὁμήρου μανίας εἰσελθεῖν· εἰ δὲ τὸ πᾶν οὐ δυνατόν, σὺ δὲ ἀλλ' εἰς μέρος ἡμᾶς εἰσάγαγε τοῦ κλήρου. μέρους δὲ ἐπεθύμουν, ἐν ᾧ τῶν Ἑλλήνων κακῶς πεπραχότων ὃν ὕβρισεν Ἀγαμέ-

oft mit dir bei Strategius zusammentraf, hatte ich den Wunsch, mit Hilfe deiner Weisheit in die Tiefe von Homers ‚Wahnsinn' einzudringen; ‚wenn dir aber das Ganze unmöglich ist, dann führe uns doch wenigstens in einen Teil der Erbschaft ein.' Nur den Teil begehrte ich aber, in dem Agamemnon, als es den Griechen übel erging, dem Manne mit Geschenken aufzuwarten versuchte, den er beleidigt hatte. Als ich das sagte, lachtest du nur dazu, weil du nicht bestreiten konntest, daß du es vermöchtest, wenn du nur wolltest, aber uns damit nicht zu beschenken wünschtest." Nun verlangt der Zusammenhang, daß die Hesiodstelle eine Ansicht bestätigt, die Basilius vorher geäußert hatte. Folglich müssen die Worte der a)-Gruppe unter zwei Möglichkeiten die schwierigere deshalb auswählen, weil diese allein zur Tugend führt. Die Begründung, die in diese Richtung weist, ist in der Tat vorhanden: „Da wir durch Tugend zu dem Leben gelangen müssen, das erst das unsere ist"; aber der Satz: „Wir müssen auf die Bücher philosophischen Inhaltes besonders achthaben" fügt sich diesem Zusammenhang erst ein, wenn er gleichzeitig einen Gegenspruch gegen die Ansicht enthält, die Philosophen kämen für die Jugend weniger in Betracht als die Dichter und Geschichtschreiber. Die entgegengesetzte Folgerung wäre also, daß die vorwiegende Beschäftigung mit der schönen Literatur zur Schlechtigkeit verführe; diese Konsequenz hatte Basilius ja schon zu Anfang gezogen, und sie kehrt auch in der Einleitung der vierten Homilie zum Sechstagewerk wieder[1]: „*Es gibt manche Städte, die vom frühen Morgen*

μνων ἐθεράπευε δώροις. ταῦτ' ἐμοῦ λέγοντος ἐγέλας, ἀρνεῖσθαι μὲν οὐκ ἔχων, ὡς οὐκ ἂν δύναιο βουληθείς, δωρήσασθαι δὲ οὐκ ἐθέλων.

[1] Migne 29, 77 C 10 — 80 A 12: Εἰσί τινες πόλεις παντοδαποῖς θεάμασι θαυματοποιῶν ἀπὸ βαθέος ὄρθρου μέχρις ἑσπέρας αὐτῆς ἑστιῶσαι τὰς ὄψεις. καὶ μέντοι καὶ μελῶν τινων κεκλασμένων καὶ διεφθαρμένων καὶ παντάπασι πολλὴν ἀκολασίαν ταῖς ψυχαῖς ἐντικτόντων ἐπὶ πλεῖστον ἀκούοντες οὐκ ἐμπίμπλανται. καὶ τοὺς τοιούτους δήμους πολλοὶ μακαρίζουσιν, ὅτι τὰς κατ' ἀγορὰν ἐμπορίας ἢ τὰς ἐκ τῶν τεχνῶν πρὸς τὸ ζῆν ἐπινοίας καταλιπόντες διὰ ῥᾳθυμίας πάσης καὶ ἡδονῆς τὸν τεταγμένον ἑαυτοῖς τῆς ζωῆς χρόνον διαπερῶσιν, οὐκ εἰδότες ὅτι ὀρχήστρα εὐθηνουμένη θεάμασιν ἀκολάστοις κοινὸν καὶ δημόσιον διδασκαλεῖον ἀσελγείας τοῖς συγκαθημένοις ἐστὶ καὶ τὰ παναρμόνια τῶν αὐλῶν μέλη καὶ ᾄσματα πορνικὰ ἐγκαθεζόμενα ταῖς

bis zum späten Abend ihre Augen an bunten Schaustellungen von Gauklern weiden; und aber auch, wenn sie manche Lieder noch so häufig hören, deren Weise gebrochen und verballhornt ist und allerwegen viel Zügellosigkeit in den Seelen erzeugt, bekommen sie doch nicht genug davon. Und viele preisen solche Gemeinden gar noch selig, weil sie ihre Geschäfte auf dem Markt oder die lebensnotwendigen Erfindungen der Technik hintansetzen und ganz leichtsinnig und lustig die ihnen verordnete Lebenszeit verbringen; denn sie wissen nicht, daß eine mit zügellosen Schauspielen ausgestattete Bühne den Dabeisitzenden nur eine allgemeine und öffentliche Lehranstalt für Wollust ist und daß sich die überkünstelten Flötenweisen und Hurenlieder in den Seelen der Hörer festsetzen und sie auf nichts anderes bringen als daß alle ausarten, weil sie die Töne der Leier- und Flötenspieler nachahmen." Allerdings ist die Folgerung hier auf die besondere Modeform des Mimus angewandt. — Auf diese Weise ergibt sich folgende zweite Anordnung des ersten Stückes: die erste Gruppe (1. a) enthält den Gegenspruch (erster Absatz) und dessen Begründung (zweiter Absatz), die zweite Gruppe (1. b) den Beweis dafür. Diese Auslegung wird dadurch bestätigt, daß die Begründung des Gegenspruches wiederum aus Platons Staat entnommen ist. Denn die von Basilius bekämpfte These, daß sich die Jugend mehr mit der schönen Literatur beschäftigen müsse als mit den Philosophen, kann nur von hellenistischer Seite stammen, da ja die Urchristlichen ihrer Grundeinstellung gemäß den sittlichen Fragen die erste Stelle zuerkennen; er schlägt seine Gegner also, indem er sich abermals auf Platon beruft, zum zweiten Male mit ihren eigenen Waffen. Daneben besitzt aber auch die andere Einteilung volle Gültigkeit, die in diesen Ausführungen eine Anwendung der im ersten Abschnitt erarbeiteten Regel erkennt. Denn Basilius hatte ja im Vorworte angekündigt, daß mit dem Rate selber, der in der a)-Gruppe erteilt wird, eine Belehrung verbunden sei, in der das Was? und Wie? an Beispielen klargemacht werde, die er der hellenischen

τῶν ἀκουσάντων ψυχαῖς οὐδὲν ἕτερον ἢ πάντας ἀσχημονεῖν ἀναπείθει, τὰ τῶν κιθαριστῶν ἢ τὰ τῶν αὐλητῶν κρούματα μιμουμένους.

Literatur entnehme. Diesem Zwecke dient die b)-Gruppe. Dieselbe Doppelgesichtigkeit, die den früheren Darlegungen eigentümlich war, kehrt also auch in diesem Stücke wieder, wenn auch in etwas anderer Färbung, da sich der Redner hier nur mit den Hellenisten auseinanderzusetzen hat.

Das zweite Stück (2.) ist wesentlich leichter zu überblicken. In der ersten Gruppe (2. a) nimmt Basilius zu den zeitgenössischen Versuchen Stellung, Homer moralisch auszulegen (erster Absatz), und paßt auch diese dem Ziele an, das ihm vorschwebt (zweiter Absatz). Die zweite Gruppe (2. b) erklärt seinen Gedankengang an drei Beispielen aus der heidnischen Literatur. Aber selbst dieses Stück gewinnt an Übersichtlichkeit, wenn man sein Thema ebenfalls als Gegenspruch auffaßt. Denn auch bei diesem Stücke deckt sich der Inhalt seiner beiden Gruppen nicht völlig: die a)-Gruppe steht unter dem Gedanken, daß die Tugend allein ausreicht, den Menschen zu schmücken, und er keines andern Gutes bedarf, um von den Glücklichsten der Sterblichen beneidet zu werden, die b)-Gruppe dagegen unter dem Gedanken, daß die Tugend unersetzlich ist und allein gen Himmel führt. Außerdem erklärt es sich als Gegenspruch am zwanglosesten, weshalb Basilius gerade diese Literaturgattung besonders hervorhebt: die Hellenisten hatten ihren Wert für die Jünglinge ebenso angezweifelt wie den der philosophischen Schriften. Dazu paßt, daß er sich schon bei ihrer Einführung darauf beruft, daß „solche Worte zu demselben Ziele bringen wie wir", und außerdem, daß er seine Nacherzählung nach Prodikos mit den gleichen Worten entschuldigt wie Platon seine Wiedergabe des Iliasanfangs, da diese Anspielungen doch nur Erwachsenen verständlich waren. Die Behandlung dieses Gesichtspunktes ist die nämliche wie im ersten Stücke: die erste Gruppe (2. a) bringt den Gegenspruch (erster Absatz) und die Begründung (zweiter Absatz), die zweite Gruppe (2. b) den Beweis, der abermals um der Gegner willen der hellenischen Literatur entnommen ist.

Im dritten Stücke (3.) tritt am deutlichsten zutage, daß Basilius bei seiner eigenen Gedankenführung auf eine fremde Bezug genommen hat. Denn es entspräche der Ankündigung

des Proömiums und auch dem Vorbilde der Behandlung der Dichter usw. am besten, wenn neben dem Teile, der schildert, was die Jünglinge übernehmen sollen, ein anderer stünde, der sie darüber belehrt, was sie auch zu übersehen haben; statt dessen beschränkt sich die erste Gruppe (3. a) auf den Satz, daß „fast alle, die auch irgendwie über Weisheit gesprochen haben", in ihren Schriften, so gut sie konnten, ein Lob der Tugend dargestellt haben, denen man folgen und versuchen müsse, ihre Worte an seinem Leben zu beweisen. Neu ist daran allein die Begründung, daß nur der verständig sei, der, was er lernt, auch durch sein Handeln bekräftigt. Die zweite Gruppe (3. b) vollends behandelt lediglich den Fall, daß einer nicht verständig ist, und zeigt die Verkehrtheit eines solchen Verhaltens an drei verschiedenen Beispielen: das erste von diesen setzt einen solchen Menschen einem Manne gleich, der sich einbilden wolle, weil er von einem Maler vollkommen schön dargestellt ist, ebenso schön geworden zu sein wie sein Bildnis; das zweite vergleicht solche Toren dagegen mit Schauspielern, die als Könige auftreten, obwohl sie am Ende gar Sklaven sind. Das dritte, das mit „ferner" eingeleitet ist, macht darauf aufmerksam, daß diese Menschen etwas tun, was einem Musiker nicht vorkommen würde, daß sie nämlich mit sich selbst nicht harmonieren, weil sie gut scheinen wollen, ohne gut zu sein; das ist aber nach Platon der Gipfel des Unrechts. Die Erklärung kommt auch an dieser Stelle von der b)-Gruppe her, die mit den Leuten abrechnet, die meinen, es käme auf die Worte an, die einer redet, aber nicht auf die Taten, die einer tut. So beurteilt Basilius nämlich die Männer, die den Satz aufgestellt haben, den er in diesem Stücke bekämpft. Dieser ergibt sich auf demselben Wege wie bei den beiden anderen Stücken aus der Umkehrung jedes einzelnen der zwei Gedanken der a)-Gruppe, und lautet demgemäß: Zwischen denen, die über Weisheit gesprochen haben, bestehen so große Unterschiede, daß ihnen die Jugend unmöglich folgen kann. Denn der erste Gedanke hatte die Übereinstimmung der Weisheitslehrer hervorgehoben und der zweite die Verpflichtung, ihnen zu folgen. Diesem Satz gilt der Gegen-

spruch der ersten Gruppe (3. a), und aus diesem Zusammenhange wird auch dessen Begründung verständlich, die im zweiten Absatze steht. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung führt die zweite Gruppe (3. b), indem sie den Standpunkt der Gegner als unvernünftig, unwahr und unsittlich kennzeichnet. Als Eideshelfer dient dabei diesmal Platon, wie es vorher zunächst Hesiod und dann die Lyriker und Prodikos gewesen waren. Doch betrifft dies nur den für die Erwachsenen bestimmten Gesichtspunkt; den Jünglingen erscheint das Stück lediglich als die dritte Anwendung der im ersten Abschnitt gefundenen Regel: Die erste Gruppe (3. a) betrachtet diejenigen Schriften, die über Weisheit handeln, und paßt sie dem Ziele der Christen an; die zweite (3. b) belehrt darüber an Hand von Beispielen aus der hellenischen Literatur.

Betrachtet man den Abschnitt (II.) als Ganzes, so zeigt sich, daß die drei Stücke zunächst einmal durch die Gegensprüche miteinander verbunden sind. Zu diesem Zwecke müssen die ursprünglichen Sätze nebeneinandergestellt werden:

Die Thesen der Hellenisten.	Basilius' Gegensprüche.
Wir brauchen auf die Bücher philosophischen Inhaltes weniger achtzuhaben als auf Dichter oder Geschichtschreiber.	1. Stück: Da wir durch Tugend zu unserm eigentlichen Leben gelangen müssen, zu deren Preise aber zwar manches von Dichtern, manches von Geschichtschreibern, aber noch viel mehr von Philosophen gesagt ist, müssen wir auf die Bücher solchen Inhaltes besonders achthaben.
Auch davon brauchen wir nichts zu kennen, wenn Homer moralisch ausgedeutet wird.	2. Stück: Aber auch wenn ein anderer ähnliche Loblieder wie diese auf die Tugend angestimmt hat,

laßt uns seine Worte annehmen, z. B. Homer.

Denn zwischen denen, die über Weisheit gesprochen haben, bestehen so große Unterschiede, daß die Jugend keinem von ihnen folgen kann, weil sie deren Worte noch nicht an ihrem Leben nachzuprüfen vermag.

3. Stück: Fast bei allen, die auch über Weisheit gesprochen haben, ist so gut sie konnten, in den von ihnen verfaßten Schriften ein Lob der Tugend dargestellt, denen man folgen und versuchen muß, ihre Worte an seinem Leben zu beweisen.

Die Hellenisten waren also bereit, alles das aus dem Jugendunterrichte auszuschließen, was mit Weltanschauungsfragen zusammenhing, weil es ihrer Ansicht nach über die Fassungskraft unreifer Menschen hinausging[1]. Wie immer, entflammten sie aber gerade dadurch den Widerstand der Gegenpartei erst recht; denn den Bildungselementen, die dann noch übrig blieben, galt deren Haß in besonderem Maße, sowohl in stofflicher wie in erzieherischer Hinsicht.

Ferner lassen auch die Begründungen ein einheitliches Bild erkennen. Sie besagen: Die Jugend kann gar nicht früh genug zur Tugend angehalten werden, da, was man in diesem Alter lernt, am besten haftet (1. Stück); nämlich Tugend ist der köstlichste Besitz, den wir unseren jungen Leuten nur mitgeben können (2. Stück); denn nicht darauf kommt es an, was ein Mensch gelernt hat, sondern wie er handelt (3. Stück). Was Basilius hier vorträgt, sind der Gedankenwelt der Urchristlichen entnommene Gegengründe gegen den Versuch der Hellenisten, philosophische und moralische Streitfragen der Jugend fernzuhalten.

Endlich stimmen auch die Beweisgruppen (1. b, 2. b, 3. b) sämtlich darin überein, da sie von zwei Möglichkeiten nur eine anerkennen. Das erste Stück macht darauf aufmerksam, daß von den beiden Lebenswegen derjenige, der zur Tugend führt, schwierig und steil ist, der zur Schlechtigkeit aber

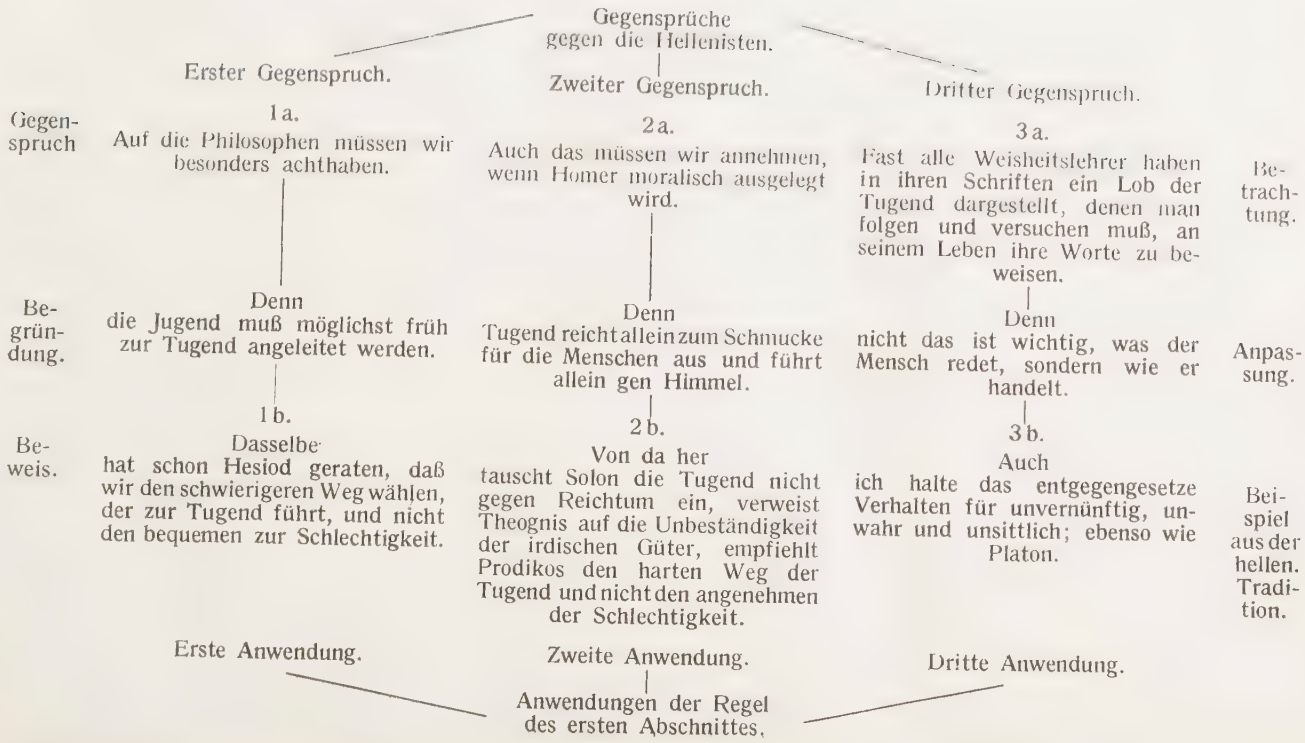
[1] Über die Ursachen zu dieser auffälligen Haltung der Hellenisten wird unten S. 324 f. gehandelt.

deshalb viel begangen wird, weil er ganz nahe liegt; das zweite Stück stellt fest, daß das tugendhafte Leben wertvoller ist als das Leben in Reichtum und Aufwand und allein den Weg zum Himmel öffnet; das dritte Stück verwirft eine Philosophie, die nur zu Worten langt, aber nicht durch die Tat bekräftigt wird. Ihr innerer Zusammenhang besteht darin, daß sich Basilius mit jedem dieser Themen in Widerspruch zu der Einstellung der Hellenisten setzt, die erstens für ihre Auffassung damit warben, daß sie leichter faßlich sei, die ferner auch die Sorge für die Güter des irdischen Lebens nicht vernachlässigt sehen wollten, und denen es endlich auch darauf ankam, an den theoretischen Erörterungen über die Werte des Lebens teilzunehmen.

In diesem Abschnitte geht Basilius also von seinem bisherigen Verfahren ab, die mittlere Linie zwischen den Parteien zu finden; er übernimmt vielmehr den schroffen Standpunkt der Urchristlichen und lehnt die Gesichtspunkte der Hellenisten rundweg ab. Nur darin kommt er ihnen entgegen, daß er sich die Mühe macht, jeden ihrer Sätze mit Hilfe ihrer eigenen Autoritäten zu widerlegen. Weil diese Probleme jedoch für die Jugendlichen unter seinen Zuhörern allzu schwierig waren, kleidet er seine Ausführungen in eine solche Form, daß sie daneben auch noch als eine einfache Anwendung der im ersten Abschnitte abgeleiteten Regel erscheinen, die auf drei gesonderte Einzelbeispiele übertragen wird. Auf diese Weise gelangt man zu folgendem Schema (siehe S. 270).

4. Das Gesamtbild des zweiten Teils.

Zwischen den beiden Abschnitten des zweiten Teils (B.) bestehen mannigfache Unterschiede. Erstens bilden den Gegenstand der Erörterung im ersten Abschnitte (I.) die Schönheits-, im zweiten (II.) die Weisheitslehrer der Griechen. Ferner wechselt die Einstellung des Redners zu den Parteianschauungen in auffälliger Weise; im ersten Abschnitte bahnt er sich einen vermittelnden Weg zwischen den beiden Linien, im zweiten tritt er entschlossen auf die Seite der


Gegensprüche gegen die Hellenisten.
Erster Gegenspruch.
Zweiter Gegenspruch.
Dritter Gegenspruch.
Gegenspruch
1a.
Auf die Philosophen müssen wir besonders achthaben.
2a.
Auch das müssen wir annehmen, wenn Homer moralisch ausgelegt wird.
3a.
Fast alle Weisheitslehrer haben in ihren Schriften ein Lob der Tugend dargestellt, denen man folgen und versuchen muß, an seinem Leben ihre Worte zu beweisen.
Betrachtung.
Begründung.
Denn
die Jugend muß möglichst früh zur Tugend angeleitet werden.
Denn
Tugend reicht allein zum Schmucke für die Menschen aus und führt allein gen Himmel.
Denn
nicht das ist wichtig, was der Mensch redet, sondern wie er handelt.
Anpassung.
1b.
2b.
3b.
Beweis.
Dasselbe
hat schon Hesiod geraten, daß wir den schwierigeren Weg wählen, der zur Tugend führt, und nicht den bequemen zur Schlechtigkeit.
Von da her
tauscht Solon die Tugend nicht gegen Reichtum ein, verweist Theognis auf die Unbeständigkeit der irdischen Güter, empfiehlt Prodikos den harten Weg der Tugend und nicht den angenehmen der Schlechtigkeit.
Auch
ich halte das entgegengesetze Verhalten für unvernünftig, unwahr und unsittlich; ebenso wie Platon.
Beispiel aus der hellen. Tradition.
Erste Anwendung.
Zweite Anwendung.
Dritte Anwendung.
Anwendungen der Regel des ersten Abschnittes.

Urchristlichen gegen die Hellenisten. Endlich ist auch der Aufbau jedes der beiden Abschnitte anders geartet; der erste enthält ein System von Folgerungen, der zweite eine Kette von Beweisen.

Trotzdem stellt der zweite Teil ebenso ein einheitliches Ganzes vor wie der voraufgehende. Der Ankündigung entsprechend behandelt er die Frage, „in welcher Weise wir d. h. die jungen Leute an den Kenntnissen von draußen teilzunehmen haben". Darauf gibt er die Antwort: „Es wäre angebracht, gleich von Anbeginn an alles, was gelernt wird, in Augenschein zu nehmen und unserm Ziele anzupassen, mithin im Sinne des dorischen Sprichwortes ‚den Stein nach der Richtschnur zu fügen'." Sie nimmt genau die Mitte der ganzen Anlage ein: vorher stehen drei Stücke, die diesen Satz ableiten und gleichzeitig rechtfertigen, und nachher wiederum drei Stücke, die ihn anwenden und gleichzeitig ausbauen. Der verwickelte Aufbau, der dadurch notwendig wurde, daß diese Frage Gegenstand leidenschaftlicher Erörterungen gewesen war, wurde ihm dadurch erleichtert, daß er sich bereits in der Homilie Hab acht auf dich Schemen geschaffen hatte, die es ihm ermöglichten, beide Gesichtspunkte auf einmal in Angriff zu nehmen. Wenn er dabei im ersten Abschnitte zwischen den beiden Parteien vermittelt, im zweiten dagegen einseitig für die urchristliche Meinung eintritt, so beweist das, wie wenig er trotz seiner Vorliebe für Systematik zum Knecht seiner Methode geworden ist. Denn diese Abweichung von seiner gewöhnlichen Ausgleichungstätigkeit ergab sich als logische Konsequenz des Prinzips, das er im ersten Teile abgeleitet hatte, nämlich die Erlernung der Kenntnisse von draußen zu einer Vorübung zu den Lehren des Christentums auszugestalten. Die Einteilung der griechischen Literatur in Schönheits- und Weisheitslehren hat er von den Hellenisten aus dem Grunde übernommen, weil sie ihm die Gelegenheit dazu gab, den ganzen Umfang der griechischen Bildung in den Bereich seiner Erörterung zu ziehen, ohne sich wiederholen zu müssen. Auch dieser Teil trägt also trotz seiner häufigen Anspielungen und Entlehnungen aus antiken Schriftstellern

wegen der selbständigen Gedankenführung und der engen Anpassung an die Lage des Augenblicks ein durchaus individuelles Gepräge.

C. Der erste Hauptteil als Ganzes.

Das Gesamtbild des ersten Hauptteils trägt dieselbe Doppelgesichtigkeit zur Schau, die seine einzelnen Stücke kennzeichnet.

Sieht man in ihm eine Darstellung der Bedeutung, welche die hellenische Bildung für die christliche Erziehung besitzt, dann entspricht dem ersten Teil, der die theoretische Begründung gibt, ein zweiter Teil, der die praktische Verwertung bringt. Der erste Teil gliedert sich weiter in zwei Abschnitte, nämlich in Ableitung und Probe, der zweite Teil ebenso in Regel und Anwendung. Erst bei der Unterteilung der Abschnitte wird die Zweigliedrigkeit zugunsten der Dreiteilung durchbrochen.

Sieht man aber darin die Erörterung eines oft ventilierten Streitfalles, dann findet man ebensogut die drei Stufen des Schemas wieder, das Basilius in solchen Fällen anzuwenden pflegte: erstens eine Partie, die dazu bestimmt ist, durch einen Ausgleich unter den beiden widersprechenden Meinungen eine Plattform zu schaffen, die für alle geeignet ist (erster Teil), zweitens eine Partie, die das Problem eingehender behandelt, indem sie die Irrtümer richtigstellt, zu denen der Übereifer jede der beiden Parteien verleitet hat (zweiter Teil, erster Abschnitt), drittens eine Partie, welche die darüber zu gebende Auslegung vorführt, die hier in einer Ablehnung des Standpunktes der Hellenisten besteht (zweiter Teil, zweiter Abschnitt).

Wenn auch die zweite Gliederung die Unterschiede im Umfang der einzelnen Glieder besser ausgleicht als die erste, so vermag doch keine von ihnen für sich allein den Inhalt des Ganzen völlig zu erschöpfen, sondern erst beide zusammengenommen. Die Verquickung der beiden Dispositionen wurde dadurch möglich, daß sie erstens unter demselben Thema stehen, nämlich der Verwertung der hellenischen Literatur bei der

christlichen Erziehung, daß zweitens bei beiden der Schwerpunkt am Ende liegt, und daß drittens die Auffassung des Basilius aus seinem Gegensatze zu beiden Parteien erwachsen ist. Der Vorteil dieser Verquickung besteht darin, daß der Redner mit der auf die Jugendlichen berechneten Darstellung seiner Ansicht deren Rechtfertigung verbinden konnte, die für die Erwachsenen bestimmt war.

Die Gesamtdisposition weist indessen einen Schönheitsfehler auf. Basilius beobachtet nämlich die ganze Predigt über[1] das Prinzip, bei der Abrechnung mit den Parteien allemal zunächst die Hellenisten und dann erst die Urchristlichen vorzunehmen; nur im zweiten Abschnitt des ersten Teils hat er die Urchristlichen vor den Hellenisten berücksichtigt. Dieser Verstoß gegen sein ursprüngliches Schema beweist ebenso wie die Anakoluthe in seinem Satzbau, daß die Rede nicht überarbeitet, sondern genau so erhalten ist, wie sie vorgetragen wurde. Basilius hat sich dadurch einen Augenblick aus der Ordnung bringen lassen, daß er sich vorher mit den Urchristlichen befaßt hatte; doch hat er seinen Faden sogleich wieder aufgenommen, so daß sein Versehen keine größere Störung des Gedankenflusses nach sich zog.

Die rechte Vorstellung von dem Ganzen vermittelt jedoch erst das Schema selber (siehe S. 274).

III. Zweiter Hauptteil.

Die ‚πράξεις τῶν ἔξωθεν'.

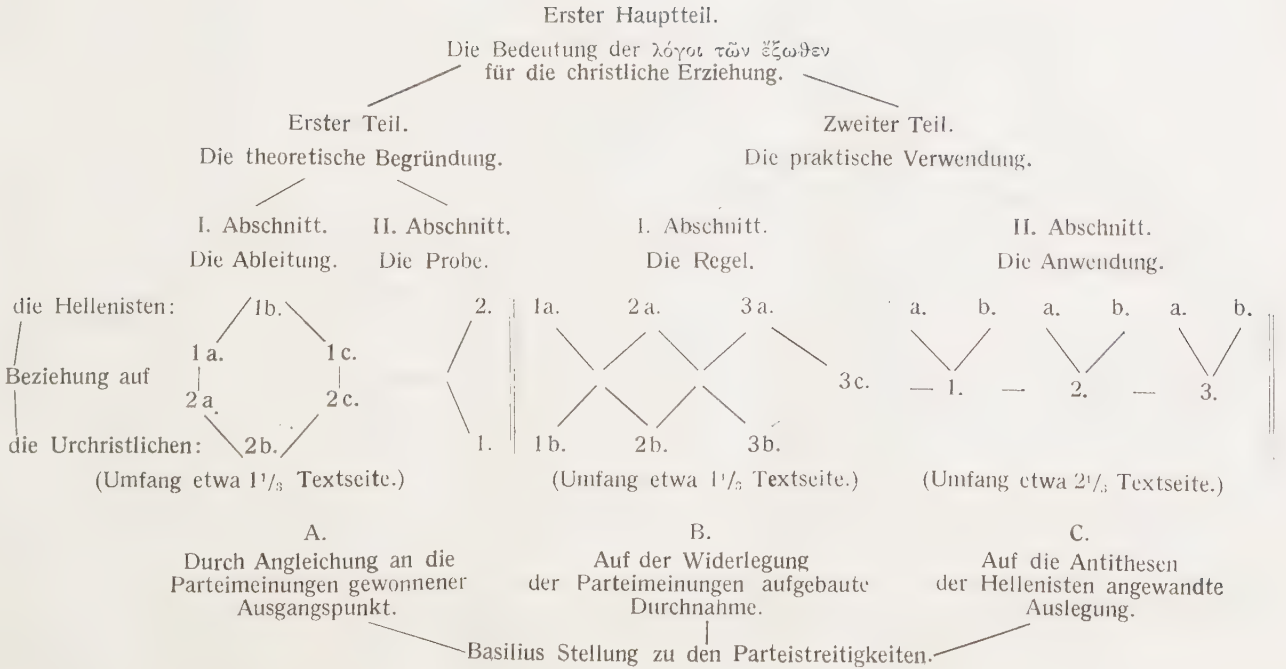
A. Erster Teil.

„Auch den von rechtschaffenen Taten der Alten herkommenden Nutzen wollen wir uns nicht entgehen lassen."

1. Erster Abschnitt.

Der erste Abschnitt des ersten Teiles im zweiten Hauptteil lautet[2]:

[1] Vgl. dazu auch das Schema des zweiten Hauptteiles unten S. 315.
[2] Migne 31, 576 A 11—577 B 5:


Erster Hauptteil.
Die Bedeutung der λόγοι τῶν ἔξωθεν für die christliche Erziehung.
Erster Teil.
Die theoretische Begründung.
Zweiter Teil.
Die praktische Verwendung.
I. Abschnitt.
Die Ableitung.
II. Abschnitt.
Die Probe.
I. Abschnitt.
Die Regel.
II. Abschnitt.
Die Anwendung.
die Hellenisten:
Beziehung auf
die Urchristlichen:
1b.
1a.
1c.
2a.
2c.
2b.
2.
1.
1a.
2a.
3a.
3c.
1b.
2b.
3b.
a.
b.
a.
b.
a.
b.
1.
2.
3.
(Umfang etwa 1 1/3 Textseite.)
(Umfang etwa 1 1/3 Textseite.)
(Umfang etwa 2 1/3 Textseite.)
A.
Durch Angleichung an die Parteimeinungen gewonnener Ausgangspunkt.
B.
Auf der Widerlegung der Parteimeinungen aufgebaute Durchnahme.
C.
Auf die Antithesen der Hellenisten angewandte Auslegung.
Basilius Stellung zu den Parteistreitigkeiten.

„Denjenigen Teil des Schrifttums, der die Grundlagen der Sittlichkeit enthält, wollen wir also in diesem Sinne übernehmen; da sich aber auch rechtschaffene Taten der Alten entweder

---

Τοὺς μὲν οὖν τῶν λόγων, οἳ τὰς τῶν καλῶν ἔχουσιν ὑποθήκας, οὕτως ἀποδεχώμεθα· ἐπειδὴ δὲ καὶ πράξεις σπουδαῖαι τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν ἡ μνήμης ἀκολουθία πρὸς ἡμᾶς διασώζονται ἢ ποιητῶν ἢ συγγραφέων φυλαττόμεναι λόγοις, μηδὲ τῆς ἐντεῦθεν ὠφελείας ἀπολειπώμεθα.

1. a) Οἷον ἐλοιδόρει τὸν Περικλέα τῶν ἐξ ἀγορᾶς τις ἀνθρώπων, ὁ δὲ οὐ προσεῖχε· καὶ εἰς πᾶσαν διήρκεσε τὴν ἡμέραν ὁ μὲν ἀφειδῶς πλύνων αὐτὸν τοῖς ὀνείδεσιν, ὁ δὲ οὐ μέλων αὐτῷ. εἶτα ἑσπέρας ἤδη καὶ σκότους ἀπαλλαττόμενον μόλις ὑπὸ φωτὶ παρέπεμψε Περικλῆς, ὅπως αὐτῷ μὴ διαφθαρείη τὸ πρὸς φιλοσοφίαν γυμνάσιον. πάλιν τις Εὐκλείδῃ τῷ Μεγαρόθεν παροξυνθεὶς θάνατον ἠπείλησε καὶ ἐπώμοσεν, ὁ δὲ ἀντώμοσεν ἢ μὴν ἱλεώσασθαι αὐτὸν καὶ παύσειν χαλεπῶς πρὸς αὐτὸν ἔχοντα.

b) Πόσου ἄξιον τῶν τοιούτων τι παραδειγμάτων εἰσελθεῖν τὴν μνήμην ἀνδρὸς ὑπὸ ὀργῆς ἤδη κατεχομένου. τῇ τραγῳδίᾳ γὰρ οὐ πιστευτέον ἁπλῶς λεγούσῃ· ἐπ' ἐχθροὺς θυμὸς ὁπλίζει χεῖρα, ἀλλὰ μάλιστα μὲν μηδὲ διανίστασθαι πρὸς θυμὸν τὸ παράπαν, εἰ δὲ μὴ ῥᾴδιον τοῦτο, ἀλλ' ὥσπερ χαλινὸν αὐτῷ τὸν λογισμὸν ἐμβάλλοντας μὴ ἐᾶν ἐκφέρεσθαι περαιτέρω.

Ἐπαναγάγωμεν δὲ τὸν λόγον αὖθις πρὸς τὰ τῶν σπουδαίων πράξεων παραδείγματα.

2. a) Ἔτυπτέ τις τὸν Σωφρονίσκου Σωκράτην εἰς αὐτὸ τὸ πρόσωπον ἐμπεσὼν ἀφειδῶς· ὁ δὲ οὐκ ἀντῆρεν, ἀλλὰ παρεῖχε τῷ παροινοῦντι τῆς ὀργῆς ἐμφορεῖσθαι, ὥστε ἐξοιδεῖν ἤδη καὶ ὑπουλον αὐτῷ τὸ πρόσωπον ὑπὸ τῶν πληγῶν εἶναι. ὡς δ' οὖν ἐπαύσατο τύπτων, ἄλλο μὲν οὐδὲν ὁ Σωκράτης ποιῆσαι, ἐπιγράψαι δὲ τῷ μετώπῳ λέγεται ὥσπερ ἀνδριάντι τὸν δημιουργόν· ὁ δεῖνα ἐποίει, καὶ τοσοῦτον ἀμύνασθαι.

Ταῦτα σχεδὸν εἰς ταὐτὸν τοῖς ἡμετέροις φέροντα πολλοῦ ἄξιον εἶναι μιμήσασθαι τοὺς τηλικούτους φημί. τουτὶ μὲν γὰρ τὸ τοῦ Σωκράτους ἀδελφὸν ἐκείνῳ τῷ παραγγέλματι, ὅτι τῷ τύπτοντι κατὰ τῆς σιαγόνος καὶ τὴν ἑτέραν παρέχειν προσῆκε τοσούτου δεῖν ἀπαμύνασθαι, τὸ δὲ τοῦ Περικλέους ἢ τὸ Εὐκλείδου τῷ τοὺς διώκοντας ὑπομένειν καὶ πράως αὐτῶν τῆς ὀργῆς ἀνέχεσθαι καὶ τῷ τοῖς ἐχθροῖς εὔχεσθαι τἀγαθά, ἀλλὰ μὴ ἐπαρᾶσθαι, ὡς ὅ γε ἐν τούτοις προπαιδευθεὶς οὐκέτ' ἂν ἐκείνοις ὡς ἀδυνάτοις διαπιστήσειεν.

b) Οὐκ ἂν παρέλθοιμι τὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου, ὃς τὰς θυγατέρας Δαρείου αἰχμαλώτους λαβὼν θαυμαστόν τι οἷον τὸ κάλλος παρέχειν μαρτυρουμένας οὐδὲ προσιδεῖν ἠξίωσεν, αἰσχρὸν εἶναι κρίνων τὸν ἄνδρας ἑλόντα γυναικῶν ἡττηθῆναι.

Τουτὶ γὰρ εἰς ταὐτὸν ἐκείνῳ φέρει, ὅτι ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἡδονὴν γυναικί, κἂν μὴ τῷ ἔργῳ τὴν μοιχείαν ἐπιτελέσῃ, ἀλλὰ τῷ γε τὴν ἐπιθυμίαν τῇ ψυχῇ παραδέξασθαι οὐκ ἀφίεται τοῦ ἐγκλήματος.

c) Τὸ δὲ τοῦ Κλεινίου, τῶν Πυθαγόρου γνωρίμων ἑνός, χαλεπὸν πιστεῦσαι ἀπὸ ταὐτομάτου συμβῆναι τοῖς ἡμετέροις, ἀλλ' οὐχὶ μιμησαμένου σπουδῇ.

Τί δὲ ἦν ὃ ἐποίησεν ἐκεῖνος; ἐξὸν δι' ὅρκου τριῶν ταλάντων ζημίαν

durch die Kontinuität der Erinnerung[1] *oder die Werke von Dichtern oder Schriftstellern auf uns gerettet haben, wollen wir uns auch den Nutzen nicht entgehen lassen, der von dort her kommt.*

1. a) *Zum Beispiel verfolgte einer der Leute vom Markte den Perikles mit Schmähreden, der aber hatte darauf nicht acht; und sie fanden den ganzen Tag über ihr Genüge daran, der eine, ihm schonungslos mit seinen Schmähungen den Kopf zu waschen, der andere aber, sich nicht darum zu kümmern. Dann brachte Perikles, als es mittlerweile Abend und dunkel geworden war, den Mann, der sich nur mit Mühe losreißen konnte, noch mit Licht nach Hause, damit ihm die Schule zur Weisheit*[2] *nicht verdorben würde*[3]. *Ein andermal drohte einer dem Euklid aus Megara in der Erregung den Tod an und verschwor sich dessen; der aber leistete den Gegeneid, er werde ihn bestimmt versöhnen und seine üble Laune beschwichtigen*[4].

b) *Wieviel ist es wert, daß etwas von solchen Beispielen in das Gedächtnis eines Mannes kommt, der bereits von Zorn ergriffen wird! Denn auf die Tragödie darf man nicht vertrauen, die einfach sagt: ‚Wider Feinde wappnet Zorn die*

ἀποφυγεῖν, ὁ δὲ ἀπέτισε μᾶλλον ἢ ὤμοσε, καὶ ταῦτα εὐορκεῖν μέλλων, ἀκούσας ἐμοὶ δοκεῖν τοῦ προστάγματος τὸν ὅρκον ἡμῖν ἀπαγορεύοντος.

[1] Damit verweist Basilius auf den eisernen Bestand an Anekdoten, die nach dem Vorbilde Platons bei den Übungen der Schulrhetorik als schmückendes Beiwerk dienten. Infolgedessen beweist die Tatsache, daß sich dieselben Geschichten bei Plutarch nachweisen lassen, lediglich die Dauerhaftigkeit des traditionellen Schulwissens. Denn die zahlreichen kleinen Unterschiede zwischen Basilius und Plutarch sind kaum zufällig, da der Kirchenvater im allgemeinen viel genauer zitiert, als es sonst antiker Brauch ist (vgl. dazu Einleitung S. 36 Anmerkung 1). Er verläßt sich offenbar in diesen Kleinigkeiten auf sein Gedächtnis, ohne sich um die Richtigkeit im einzelnen viel Sorge zu machen, da er ja von dem Unwert dieser Dinge durchdrungen ist. Doch sind die Parallelstellen nach Stegmanns Fußnoten angeführt.

[2] τὸ πρὸς φιλοσοφίαν γυμνάσιον: ein Selbstzitat nach dem Thema des dritten Hauptteils der Homilie wider die Zürnenden. S. erste Homilie Seite 99.

[3] „Mit kleinen Abänderungen erzählt hier Basilius eine Erzählung des Plutarch über Perikles (c. 5) nach" (Stegmann S. 455, Anm. 5).

[4] „Plutarch de fraterno amore VII, 907, und de ira cohibenda VII, 812." Stegmann S. 456 Anm. 2.

Hand', sondern vor allem darauf, sich überhaupt nicht in Zorn bringen zu lassen, wenn das aber nicht leicht ist, ihm jedoch seine Überlegung wie einen Zügel aufzulegen und sich auf diese Weise wenigstens nicht noch weiter hinreißen zu lassen[1].

Laßt uns aber unsere Rede wieder auf die Beispiele der rechtschaffenen Taten bringen.

2. a) *Es schlug einer den Sokrates, den Sohn des Sophroniskos, und traf ihn schonungslos gerade ins Gesicht; der aber erhob seine Hand nicht wieder, sondern gestattete dem Trunkenen, sich bei seinem Zorn zu übernehmen, so daß ihm sein Gesicht bereits anschwoll und infolge der Schläge Striemen bekam. Wie der also*[2] *aufgehört hatte zu schlagen, soll Sokrates anders nichts getan, aber auf seine Stirn wie auf ein Standbild die Signatur geschrieben: ‚Der und der hat's gemacht' und damit seiner Rache genügt haben*[3].

Da das fast zu demselben Ziele bringt wie unsere Lehren, behaupte ich, ist es viel wert, wenn unsere jungen Leute das nachahmen. Denn dieses Verhalten des Sokrates ist jenem Gebote verwandt, daß es angebracht wäre, dem der schlägt auf die eine Backe, die andere auch zu bieten[4], *keinesfalls aber sich zu wehren, das des Perikles oder das des Euklid aber dem Gebote, unseren Verfolgern stillzuhalten und in Sanftmut ihren Groll hinzunehmen*[5], *und dem andern, unseren Feinden das Gute zu wünschen, ihnen aber nicht zu fluchen*[6], *so daß wer an diesen Beispielen vorgebildet ist, jenen wohl nicht mehr mißtrauen würde, als ob sie unmöglich seien.*

b) *Nicht möchte ich an dem Beispiele Alexanders vorübergehen, der die Töchter des Dareios nach ihrer Gefangennahme nicht einmal zu sehen begehrte, trotzdem Augenzeugen sagten,*

---

[1] Über den Zusammenhang mit der Gliederung der Homilie wider die Zürnenden s. unten S. 279.

[2] Diese logische Verknüpfung ergibt sich aus der Homilie wider die Zürnenden; s. oben S. 78.

[3] „Plutarch de liberis educandis VI, 33." Stegmann S. 456, Anm. 4.

[4] Matth. 5, 39: „Wer dich schlägt auf die rechte Wange, dem biete auch die andere."

[5] Das Zitat findet sich nicht im N.T.

[6] Matth. 5, 4: „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger."

sie böten ‚etwas Bewunderungswürdiges wie die Schönheit'[1] *dar, weil er meinte, es sei schimpflich, wenn der, der Männer bezwang, Weibern erliege*[2].

Denn das bringt zu demselben Ziele wie jenes Wort, daß wer ein Weib ansieht in Lüsternheit, auch wenn er den Ehebruch nicht durch die Tat vollzieht, von seiner Anklage doch nicht freikommt, da er die Begierde in seine Seele aufgenommen hat[3].

c) *Daß aber das Verhalten des Kleinias, eines von Pythagoras' Schülern, aus eigenem Antrieb mit unseren Lehren zusammentrifft, ist nur schwer zu glauben, aber nicht, wenn er sie im Ernst nachgeahmt hat*[4].

Was war das aber, was jener tat? Obgleich es ihm freistand, einer Buße von drei Talenten durch einen Eid zu entgehen, zahlte er lieber als daß er schwur, trotzdem er einen guten Eid leisten sollte, weil er, wie mir scheint, von dem Gebote gehört hatte, das uns das Schwören untersagt[5]."

Der Abschnitt wird durch die Formel: „Laßt uns aber unsere Rede wieder auf die Beispiele der rechtschaffenen Taten bringen" in zwei Stücke zerlegt, die von demselben Punkte ihren Ausgang nehmen[6].

Das erste von diesen (1.) beginnt nach der Überleitung, die den ersten Hauptteil beendet und dem zweiten das Thema stellt. Es besteht aus zwei Gruppen, von denen die erste (1.a) zwei Beispiele „rechtschaffener Taten der Alten" anführt und die zweite (1.b) deren sittlichen Wert betont und begründet. Diese Beweisführung folgt in ihren drei Gliedern

---

[1] Selbstzitat nach 3c erster Satz, S. 255 dieser Predigt.

[2] „Vgl. Plutarch, de curiosit. VIII, 71 und Arrian, Anab. IV, 19. Basilius erzählt auch hier ungenau. Was an den zitierten Stellen von der Frau des Darius erzählt wird, überträgt Basilius auf die Töchter. Die älteste der Dariustöchter, Arsinoe, heiratete Alexander (nach Arrian VII, 4)." Stegmann, S. 457, Anm. 4.

[3] Matth. 5, 28: „Jeder, der nach einem Weibe sieht in Lüsternheit, hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen."

[4] „Vgl. Diogenes Laertius VIII, 22." Stegmann 457, Anm. 6.

[5] Matth. 5, 33: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören."

[6] Das ergibt sich aus den Worten: „Laßt uns aber unsere Rede wieder auf die Beispiele der rechtschaffenen Taten bringen."

genau den drei Hauptteilen der Homilie wider die Zürnenden: denn deren Themen sind: 1. Versuchet demnach nicht, mit Bösem das Böse zu heilen, 2. Von seinem ersten Anfang an wollen wir das Böse anhalten, nachdem wir den Zorn mit jedem Hilfsmittel aus unseren Seelen herausgeholt haben, 3. Eine Schule zur Weisheit sollen dir die Sprüche sein[1].

Auch die Anordnung des zweiten Stückes (2.) ist deutlich zu erkennen; es zerfällt in drei Gruppen (2. a, b und c), von denen jede je eine rechtschaffene Tat der Alten zu der entsprechenden Lehre des Christentums in Beziehung setzt. Im besondern zeigt die erste Gruppe (2. a), daß die Beschäftigung mit diesen Dingen zu einem ähnlichen Ziele führt wie die christlichen Gebote, so daß sie das Mißtrauen gegen sie zu beseitigen vermag, die zweite (2. b), daß sie zu demselben Ziele bringt wie diese, und die dritte (2. c) nennt sogar einen Fall, der aus ihrem Geiste entsprossen sein muß.

Das Abschnittsthema ist also evident: genau wie im ersten Hauptteil beginnt Basilius auch bei den Taten der griechischen Tradition seine Darlegungen mit dem Nachweis, daß sie für die Seelen nicht wertlos sind. Auffällig ist dabei, daß der Redner die naheliegende Parallele zu den Beispielen des ersten Stückes, die die Gebote der Bergpredigt darbieten, erst im zweiten Stücke zieht. Sie liegt mithin noch nicht im Gesichtskreise des ersten Stücks. Dessen Einstellung ergibt sich vielmehr aus der bewußten Anspielung auf die Homilie wider die Zürnenden, der ihr Erfolg daraus erwachsen war, daß sie die Überlegenheit der biblischen Weisheit über die profane Gelehrsamkeit dargetan hatte. Die Ausführungen des ersten Stückes richten sich also vornehmlich an die Adresse der Hellenisten und warnen diese durch die Erinnerung an ihren damaligen Mißgriff vor der Einseitigkeit ihres Parteistandpunktes. Dem entspricht die Einstellung des zweiten Stückes. Hier kommt es Basilius darauf an, mit Hilfe der Ähnlichkeit, die manche der „rechtschaffenen Taten der Alten" mit den Geboten des Christen-

[1] S. oben S. 119 ff.

tums aufweisen, die Urchristlichen von ihrer ablehnenden Haltung abzubringen. An deren Adresse ist auch die Feststellung gerichtet, daß wer an diesen Beispielen vorgebildet sei, den Geboten wohl nicht mehr mißtrauen würde, als ob sie unmöglich seien. Da diese Gesichtspunkte indessen zwar den Erwachsenen, nicht aber den jungen Leuten verständlich waren, hat Basilius die Erörterung in eine solche Form gekleidet, daß im ersten Stücke von dem allgemeinen sittlichen Werte solcher Beispiele und erst im zweiten von ihrer besonderen Bedeutung für die Bildung junger Christen die Rede ist. Mithin behält die Predigt ihre Doppelgesichtigkeit auch im zweiten Hauptteile bei.

2. Zweiter Abschnitt.

Der zweite Abschnitt des ersten Teiles lautet[1]:

1. a) *„Aber wir wollen wieder auf dasselbe Thema kommen, das ich schon zu Anfang[2] zu behandeln versuchte: Wir dürfen*

[1] Migne 31, 577 B 5—580 D 9:

1. a) Ἀλλ' ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, πάλιν εἰς ταὐτὸν ἐπανίωμεν· οὐ πάντα ἐξῆς παραδεκτέον ἡμῖν, ἀλλ' ὅσα χρήσιμα.

b) Καὶ γὰρ αἰσχρὸν (1) τῶν μὲν σιτίων τὰ βλαβερὰ διωθεῖσθαι, τῶν δὲ μαθημάτων, ἃ τὴν ψυχὴν ἡμῶν τρέφει, μηδένα λόγον ἔχειν, ἀλλ' ὥσπερ χειμάρρουν παρασύροντας ἅπαν τὸ προστυχὸν ἐμβάλλεσθαι.

Καίτοι τίνα ἔχει λόγον (2) κυβερνήτην μὲν οὐκ εἰκῇ τοῖς πνεύμασιν ἐφιέναι, ἀλλὰ πρὸς ὅρμους εὐθύνειν τὸ σκάφος καὶ τοξότην κατὰ σκοποῦ βάλλειν καὶ μὲν δὴ καὶ χαλκευτικόν τινα ἢ τεκτονικὸν ὄντα τοῦ κατὰ τὴν τέχνην ἐφίεσθαι τέλους, ἡμᾶς δὲ καὶ τῶν τοιούτων δημιουργῶν ἀπολείπεσθαι πρός γε τὸ συνορᾶν δύνασθαι τὰ ἡμέτερα; οὐ γὰρ δὴ τῶν μὲν χειρωνακτῶν ἔστι τι πέρας τῆς ἐργασίας, τοῦ δὲ ἀνθρωπίνου βίου σκοπὸς οὐκ ἔστι, πρὸς ὃν ἀφορῶντα πάντα ποιεῖν καὶ λέγειν χρὴ τόν γε μὴ τοῖς ἀλόγοις παντάπασι προσεοικέναι μέλλοντα, ἢ οὕτως ἂν εἴημεν ἀτεχνῶς κατὰ τῶν πλοίων τὰ ἀνερμάτιστα, οὐδενὸς ἡμῖν νοῦ ἐπὶ τῶν τῆς ψυχῆς οἰάκων καθεζομένου εἰκῇ κατὰ τὸν βίον ἄνω καὶ κάτω περιφερόμενοι· ἀλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν, εἰ δὲ βούλει, τῆς μουσικῆς, ἐκείνων εἰσὶ τῶν ἀγώνων αἱ μελέται, ὥνπερ οἱ στέφανοι πρόκεινται, καὶ οὐδείς γε πάλην ἀσκῶν ἢ παγκράτιον εἶτα κιθαρίζειν ἢ αὐλεῖν μελετᾷ.

Οὐκ οὖν ὁ Πολυδάμας γε (3), ἀλλ' ἐκεῖνος πρὸ τοῦ ἀγῶνος τοῦ Ὀλυμπιάσι τὰ ἅρματα ἵστη τρέχοντα καὶ διὰ τούτων τὴν ἰσχὺν ἐκράτυνε. καὶ ὅ γε Μίλων ἀπὸ τῆς ἀληλιμμένης ἀσπίδος οὐκ ἐξωθεῖτο, ἀλλ' ἀντεῖχεν.

[2] S. vornehmlich oben S. 246—251, aber auch S. 275.

nicht alles der Reihe nach annehmen, sondern nur soviel, wie brauchbar ist.

b) *Denn es ist schändlich* (1), *zwar bei unseren Speisen die schädlichen zu verschmähen, bei den Lernstoffen aber, die*

ὠθούμενος οὐχ ἧττον ἢ οἱ ἀνδριάντες οἱ τῷ μολύβδῳ συνδεδεμένοι. καὶ ἁπαξαπλῶς αἱ μελέται αὐτοῖς παρασκευαὶ τῶν ἄθλων ἦσαν. εἰ δὲ τὰ Μαρσύου ἢ τὰ Ὀλύμπου τῶν Φρυγῶν περιειργάζοντο κρούματα καταλιπόντες τὴν κόνιν καὶ τὰ γυμνάσια, ταχύ γ' ἂν στεφάνων ἢ δόξης ἔτυχον ἢ διέφυγον τὸ μὴ καταγέλαστοι εἶναι κατὰ τὸ σῶμα; ἀλλ' οὐ μέντοι οὐδὲ ὁ Τιμόθεος τὴν μελῳδίαν ἀφεὶς ἐν ταῖς παλαίστραις διῆγεν. οὐ γὰρ ἂν τοσοῦτον ὑπῆρξεν αὐτῷ διενεγκεῖν ἁπάντων τῇ μουσικῇ, ᾧ γε τοσοῦτον περιῆν τῆς τέχνης, ὥστε καὶ θυμὸν ἐγείρειν διὰ τῆς συντόνου καὶ αὐστηρᾶς ἁρμονίας καὶ μέντοι καὶ χαλᾶν καὶ μαλάττειν πάλιν διὰ τῆς ἀνειμένης, ὁπότε βούλοιτο. ταύτῃ τοι καὶ Ἀλεξάνδρῳ ποτὲ τὸ Φρύγιον ἐπαυλήσαντα ἐξαναστῆσαι αὐτὸν ἐπὶ τὰ ὅπλα λέγεται μεταξὺ δειπνοῦντα καὶ ἐπαναγαγεῖν πάλιν πρὸς τοὺς συμπότας τὴν ἁρμονίαν χαλάσαντα. τοσαύτην ἰσχὺν ἔν τε μουσικῇ καὶ τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι πρὸς τὴν τοῦ τέλους κτῆσιν ἡ μελέτη παρέχεται.

2. a) Ἐπεὶ δὲ στεφάνων καὶ ἀθλητῶν ἐμνήσθην — ἐκεῖνοι μυρία παθόντες ἐπὶ μυρίοις καὶ πολλαχόθεν τὴν ῥώμην ἑαυτοῖς συναυξήσαντες πολλὰ μὲν γυμναστικοῖς ἐνιδρώσαντες πόνοις, πολλὰς δὲ πληγὰς ἐν παιδοτρίβου λαβόντες, δίαιταν δὲ οὐ τὴν ἡδίστην, ἀλλὰ τὴν παρὰ τῶν γυμναστῶν αἱρούμενοι καὶ τἆλλα, ἵνα μὴ διατρίβω λέγων, οὕτω διάγοντες, ὡς τὸν πρὸ τῆς ἀγωνίας βίον μελέτην εἶναι τῆς ἀγωνίας, τηνικαῦτα ἀποδύονται πρὸς τὸ στάδιον καὶ πάντα πονοῦσι καὶ κινδυνεύουσιν, ὥστε κοτίνου λαβεῖν στέφανον ἢ σελίνου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων καὶ νικῶντες ἀναρρηθῆναι παρὰ τοῦ κήρυκος· ἡμῖν δὲ, οἷς ἆθλα τοῦ βίου πρόκειται οὕτω θαυμαστὰ πλήθει τε καὶ μεγέθει, ὥστε ἀδύνατα εἶναι ῥηθῆναι λόγῳ, ἐπ' ἄμφω καθεύδουσι καὶ κατὰ πολλὴν διαιτωμένοις ἄδειαν τῇ ἑτέρᾳ λαβεῖν τῶν χειρῶν ὑπάρξει;

b) Πολλοῦ μέν τ' ἂν ἄξιον ἦν ἡ ῥᾳθυμία τῷ βίῳ, καὶ ὅ γε Σαρδανάπαλος τὰ πρῶτα πάντων εἰς εὐδαιμονίαν ἐφέρετο ἢ καὶ ὁ Μαργίτης, εἰ βούλει, ὃν οὔτ' ἀροτῆρα οὔτε σκαπτῆρα οὔτε ἄλλο τι τῶν κατὰ τὸν βίον ἐπιτηδείων εἶναι Ὅμηρος ἔφησεν, εἰ δὴ Ὁμήρου ταῦτα· ἀλλὰ μὴ ἀληθὴς μᾶλλον ὁ τοῦ Ἱππακοῦ λόγος, ὃς χαλεπὸν ἔφησεν ἐσθλὸν ἔμμεναι; διὰ πολλῶν γὰρ δὴ τῷ ὄντι πόνων διεξελθοῦσι μόλις ἂν τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων τυχεῖν ἡμῖν περιγένοιτο, ὧν ἐν τοῖς ἄνω λόγοις οὐδὲν εἶναι παράδειγμα τῶν ἀνθρωπίνων ἐλέγομεν.

c) Οὐ δὴ οὖν ῥᾳθυμητέον ἡμῖν οὐδὲ τῆς ἐν βραχεῖ ῥαστώνης μεγάλας ἐλπίδας ἀνταλλακτέον, εἴπερ μὴ μέλλοιμεν ὀνείδη τε ἕξειν καὶ τιμωρίας ὑφέξειν, οὔτι παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐνθάδε — καίτοι καὶ τοῦτο οὐ μικρὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι — ἀλλ' ἐν τοῖς εἴτε ὑπὸ γῆν εἴτε καὶ ὅπου δὴ τοῦ παντὸς ὄντα τυγχάνει δικαιωτηρίοις. ὡς τῷ μὲν ἀκουσίως τοῦ προσήκοντος ἁμαρτόντι κἂν συγγνώμη τις ἴσως παρὰ τοῦ Θεοῦ γένοιτο, τῷ δὲ ἐξεπίτηδες τὰ χείρω προελομένῳ οὐδεμία παραίτησις τὸ μὴ οὐχὶ πολλαπλασίω τὴν κόλασιν ὑποσχεῖν.

die Kost unserer Seele sind, keine Rechnung zu legen, sondern alles, worauf wir stoßen, wie ein Wirbelsturm fortzureißen und uns damit zu belasten.

In der Tat, welchen Sinn hat es (2), *daß zwar ein Steuermann seinen Kahn nicht unbedacht nach den Winden richtet, sondern auf Hafen zulenkt und ein Schütze nach einem Ziele schießt und auch ein Schaffender, sei er nun Erzgießer oder Maurer, sich nach dem Zwecke richtet, der seiner Arbeitsweise entspricht, wir aber sogar hinter solchen Handwerksleuten zurückbleiben in der Fähigkeit, unsere Aufgabe zu übersehen? Denn es ist ja doch nicht so, daß zwar bei den Werktätigen ein Zweck für ihre Arbeit vorhanden ist*[1]*, aber bei dem menschlichen Leben kein Ziel vorhanden ist, im Hinblick auf das alles tun und reden muß, wer nicht den unvernünftigen Geschöpfen in allen Stücken gleichen mag, oder daß wir so hilflos waren wie unbeladene Schiffe und uns unbedacht auf- und abwärts tragen lassen, wie es unser Leben mit sich bringt, ohne daß uns der Verstand am Steuer unserer Seele sitzt; sondern wie bei den sportlichen und, wenn du willst, den musikalischen Wettbewerben gehören die Übungen zu jenen Kämpfen, für welche die Kränze ausgesetzt sind, und keiner übt sich dann, wenn er zum Ringen oder Boxen trainiert, die Zither oder die Flöte zu spielen*[2]*.*

Also auch Polydamas nicht (3), *sondern jener versuchte vor dem Kampfe in Olympia den Wagen im Laufe einzuhalten*

[1] Von dem Zweck der Künste aus argumentiert auch Platon im Staat z. B. IV, 18 ff. Herm. = 341 C ff.

[2] Platon sieht im Staate dagegen anders als Basilius die vollkommene Ausbildung in der Vereinigung von Musik und Gymnastik, und gerade nicht in der Einseitigkeit; vgl. IV, 96 Herm. = 411 E: Ἐπὶ δὴ δύ' ὄντε τούτω, ὡς ἔοικε, δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ' ἄν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοιν ξυναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος. Καὶ γὰρ ἔοικεν, ἔφη. Τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν εἶναι τελεως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις ξυνιστάντα. Εἰκότως γ', ἔφη, ὦ Σώκρατες. Οὐκοῦν καὶ ἐν τῇ πόλει ἡμῖν, ὦ Γλαύκων, δεήσει τοῦ τοιούτου τινὸς ἀεὶ ἐπιστάτου, εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σώζεσθαι; Δεήσει μέντοι ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα.

und dadurch seine Kraft zu stärken[1]. *Auch Milon versuchte sich nicht von dem fettbestrichenen Schilde abdrängen zu lassen, sondern den Stößen keinen geringeren Widerstand zu leisten als die Standbilder, die mit Blei ausgegossen sind*[2]. *Und ein für allemal dienten ihnen ihre Übungen als Vorbereitungen für die Wettkämpfe. Wenn sie aber den Sand und die Turnplätze verlassen hätten und schlügen die Saiten wie Marsyas und Olympos aus Phrygien*[3], *hätten sie dann vielleicht Kränze oder Ruhm erworben oder wären sie dem entgangen, sich ob ihres Körpers lächerlich zu machen? Umgekehrt ließ aber auch Timotheos seine Tonkunst nicht im Stich und hielt sich auf den Ringplätzen auf. Denn es wäre ihm nicht möglich gewesen, sich so sehr von allen in der Musik zu unterscheiden, wie er ihnen an Kunstfertigkeit über war, so sehr nämlich, daß er sowohl durch seine straffe und herbe Weise Mut erweckte als ihn auch im Gegenteil durch seine ausgelassene wiederum entspannte und besänftigte, sooft er wollte. Auf diese Weise soll er ja einst auch den Alexander dadurch, daß er phrygisch aufspielte, mitten vom Mahle weg zu den Waffen aufgetrieben und dadurch, daß er die Weise entspannte, wiederum zu seinen Gästen zurückgebracht haben*[4]. *Soviel Stärke verleiht in der Musik und den gymnastischen Wettkämpfen die Übung zur Erreichung des Endziels.*

2. a) *Da ich aber an Kränze und Wettkämpfer dachte — jene machen vorher schon tausend und abertausend Leiden durch und vermehren gegenseitig ihre Kraft von vielen Seiten her: viel Schweiß opfern sie für sportliche Anstrengungen, viele Schläge bekommen sie beim Einpauker, als Verpflegung wählen sie sich aber nicht die beste, sondern die von ihren Sportlehrern zugewiesene. Und auch im übrigen — ich will*

---

[1] „Dieselbe Geschichte erzählt nebst anderen Proben von dessen Stärke Pausanias in seiner ‚Beschreibung Griechenlands' (Buch VI, c. 5)." Stegmann, S. 458, Anm. 2.

[2] „Vgl. Pausanias I, c. VI, 14; Plinius, hist. nat. VII, 20. " Stegmann, S. 459, Anm. 1.

[3] „Vgl. Plutarch de musicis p. 645." Stegmann S. 456, Anm. 2.

[4] „Plutarch erzählt diese Geschichte von einem gewissen Antigenides (Plutarch, de virtute Alexandri or. II. 4)." Stegmann, S. 459, Anm. 3.

mit der Aufzählung nicht langweilen — leben sie so, daß das Leben vor ihrem Kampfe eine Übung für ihren Kampf ist. Danach ziehen sie sich erst zu dem eigentlichen Wettlaufe aus und nehmen dabei alle Mühen und Gefahren auf sich nur für die Aussicht, daß sie einen Kranz von Öl oder Eppich oder etwas derartigem bekommen und vom Herold als Sieger ausgerufen werden[1]. *Uns aber, denen Kampfpreise für unser Leben ausgesetzt sind so wunderbar an Menge und Größe, daß sie unmöglich in Worten zu beschreiben sind, uns wird es gegeben sein, auf beiden Ohren zu schlafen und in vieler Sorglosigkeit dahinzuleben und nur mit der einen Hand zuzugreifen?*

b) *Viel wert wäre ja der Leichtsinn für unser Leben, und Sardanapal würde in allererster Linie zur Seligkeit eingehen oder auch der Margites, wenn du willst, der weder pflügte noch grub noch sonst etwas tat, was wir in unserm Leben brauchen, wie Homer gesagt hat, falls das überhaupt von Homer stammt*[2]. *Aber ist nicht etwa das Wort des Pittakos eher wahr, der gesagt hat, es sei schwer, edel zu sein*[3]*? Denn erst wenn wir durch viele wirkliche Mühsale hindurchgegangen sind, dürfte es uns doch nur knapp beschieden sein, jener Güter teilhaftig zu werden, für die es, wie wir schon sagten*[4]*, unter den bisherigen Geschichten kein Gegenbeispiel aus dem Menschenleben gibt.*

c) *Wir dürfen also nicht leichtsinnig sein und auch für unsere kurz bemessene Bequemlichkeit keine großen Hoffnungen eintauschen, falls wir nicht erwarten sollten, Schande zu erleben und Strafe zu erleiden, nicht etwa bei den Menschen hier auf Erden, — obwohl auch das für den Verständigen nichts Geringes ist — sondern vor unserm Richterstuhl, mag er nun unter der Erde oder an sonst einem Orte im All stehen. Denn*

---

[1] „Epiktet zählt in seinem ‚Encheiridion' c. 29 die Verhaltungsmaßregeln der Ring- und Faustkämpfer auf." Stegmann S. 460, Anm. 1.

[2] Dieser letzte Zusatz ist aus demselben Interesse entstanden wie die Hesiodauslegung oben S. 252.

[3] Dasselbe Wort steht allerdings ohne den Urhebernamen auch in Platons Staat IV, 121 Herm. = 435 C: "Ισως γάρ, ὦ Σώκρατες, τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά. Stegmann notiert es für Platons Protagoras 340 C (Seite 460 Anm. 4.)

[4] Siehe oben S. 237.

dem, der sich unfreiwillig wider das Geziemende verfehlt hat, könnte immerhin vielleicht noch Verzeihung von Gott werden; für den aber, der absichtlich das Schlechtere vorgezogen hat, ist es unabwendbar, daß er seiner vielfachen Züchtigung nicht entgeht[1]."

Das erste Stück dieses Abschnittes (1.) stellt einen Gegenspruch dar, der sich gegen die Ansicht richtet, alles müsse übernommen werden, was die hellenische Tradition an rechtschaffenen Taten aufzuweisen hat. Die erste Gruppe (1. a) bringt die Behauptung selber, die zweite (1. b) beweist deren Richtigkeit[2], indem sie die Verkehrtheiten des entgegengesetzten Standpunktes aufzeigt. Sie folgt dabei den drei Anforderungen der griechischen Wissenschaft, daß eine sittliche Vorschrift erstens moralisch wertvoll, zweitens vernunftgemäß und drittens aus Beispielen zu belegen sein müsse[3]. Deshalb beginnt der erste Absatz der Beweisgruppe (1. b) mit den Worten: „Es ist schändlich", der zweite mit denWorten: „Welchen Sinn hat es" und der dritte mit dem Hinweis: „Also auch Polydamas nicht, sondern" usw. Bei den Einzelausführungen tritt der antithetische Charakter des Abschnittes darin zutage, daß sie unbeschadet der Vorliebe des Basilius für die Dreigliederung allemal nach den beiden Seiten eines Gegensatzes orientiert sind. Das wird in dem dritten Absatze der Beweisgruppe (1. b) besonders deutlich.

Auch im zweiten Stücke (2.) handelt es sich für Basilius darum, eine falsche Ansicht richtigzustellen. Diese ist aus der Schlußfrage der ersten Gruppe (2. a) zu entnehmen: „Uns wird es gegeben sein, auf beiden Ohren zu schlafen und in vieler Sorglosigkeit dahinzuleben und nur mit der einen Hand zuzugreifen?" Ihre Verfechter glaubten also, damit

---

[1] Die Häufung der Negationen entspricht dem Griechischen. Zur Sache vgl. Hebr. 10, 26: „Wenn wir mit Willen sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, so ist kein Opfer für Sünden mehr in Vorrat, sondern schrecklicher Empfang des Gerichts und Wallen des Feuers, das die Widersacher verschlingen will."

[2] Sie ist ja mit „denn" angeschlossen.

[3] Siehe oben S. 73.

genug getan zu haben, wenn sie sich auf die eine Art von Beispielen beschränkten, welche die Bibel darbot, an allen andern aber achtlos vorübergingen.

Doch ist der Aufbau in diesem Stücke ganz anders als im vorhergehenden. Die erste Gruppe (2. a) dient dazu, das Problem zu stellen; es ist in dem Gegensatz enthalten, daß die Griechen sich allein um eines einfachen Kranzes willen den härtesten Plagen unterziehen, wir aber wähnen, den allerhöchsten Preis gleichsam im Schlafe ohne jede Anstrengung zu erringen. Die zweite Gruppe (2. b) zeigt an drei Beispielen, zwei warnenden und einem mahnenden, wie unmöglich solch eine Vorstellung ist, unterläßt es aber nicht, sich zum eigentlichen Beweise auf ein speziell christliches Motiv zu berufen. Die dritte Gruppe (2. c) zieht die Folgerung, die gleichfalls mit charakteristischen Lehren der christlichen Erkenntnis arbeitet. Auch in diesem Stücke verrät sich also seine antithetische Beschaffenheit an der dauernden Gegenüberstellung einer falschen und der richtigen Auffassung, die erst in der letzten Gruppe unterbleibt; doch ist auch deren Inhalt durch seine negative Formulierung nicht minder deutlich als Gegenspruch kenntlich. Nur sind die Gegner andere geworden.

In der Eigenart der Gegner sind auch in diesem Falle die Unterschiede der beiden Stücke begründet. Hellenisten waren es, die die Behauptung aufgestellt hatten, alle rechtschaffenen Taten müßten übernommen werden: deshalb paßt Basilius seinen Gegenspruch den Richtlinien an, welche die hellenische Wissenschaft für derlei Probleme aufgestellt hatte, und benutzt zum Beweise rechtschaffene Taten der Alten. Den Standpunkt, nichts dürfte übernommen werden, vertreten dagegen die Urchristlichen. Ihnen kommt Basilius daher von der praktischen Seite her und zeigt zuerst, welchen Eindruck so etwas bei den Hellenisten erweckt, bevor er sie über ihren eigenen Fehler belehrt. Die Beziehung auf die Geistesart der Urchristlichen gibt auch dem Hinweis seine besondere Bedeutung, daß es für den Verständigen nichts Geringes sei, hier auf Erden Schande zu erleben und Strafe zu erleiden: denn auch der Jesajakommen-

tar nennt es einen Antrieb zur Überhebung, anzunehmen, man habe den Abgrund der Niedrigkeit erreicht[1].

Was dagegen beiden Stücken gemeinsam ist, ist die Erörterung der Frage, in welcher Weise wir an den rechtschaffenen Taten der Alten teilzunehmen haben; sie bildet mithin das Abschnittsthema, wie es der Ankündigung entspricht. Bei seiner Behandlung lehnt Basilius wie meistens die Übertreibungen der beiden Parteien ab und bemüht sich, aus ihrer Richtigstellung die mittlere Linie zu gewinnen, die dank ihrer Klarheit für alt und jung gleich verständlich ist.

3. Der erste Teil als Ganzes.

Daraus, daß der erste Abschnitt (I.) den Nachweis führt, daß „die rechtschaffenen Taten der Alten nichts für die Seelen Unbrauchbares sind", und der zweite (II.) sich der Frage zuwendet, „in welcher Weise wir daran teilzunehmen haben", ergibt sich zunächst, daß Basilius im zweiten Hauptteil für die beiden Abschnitte des ersten Teils dieselben Gesichtspunkte braucht wie für die beiden Teile des ersten Hauptteils. Auch darin stimmen die beiden Partien überein, daß die nächste Unterteilung ebenfalls zweigliedrig ist; auch den dabei beobachteten Gesichtspunkt, nämlich die Orientierung nach den zwei Parteien so zu gestalten, daß der erste Abschnitt unter dem Zeichen der Anpassung, der zweite dagegen unter dem des Gegensatzes zu ihnen steht, hatte der erste Hauptteil bereits verwandt, jedoch nicht als untergeordnetes, sondern nebengeordnetes Prinzip. Der äußere Aufbau dieses Teils ist also durch Vereinfachung der Anlage des ersten Hauptteils entstanden; denn der Zweck von Basilius' Ausführungen hatte sich verengert: hier will er nicht mehr seine Anschauungen im einzelnen entfalten, sondern durch Übertragung der an den ‚λόγοι' gewonnenen Ergebnisse die Regeln aufstellen, nach denen er die „rechtschaffenen Taten der Alten" verwertet wissen will. Der

[1] Migne 30, 264 B 7: „Selbst die Annahme, man habe in betreff der eigenen Person den Gipfel der Demütigung erreicht, ist ein Antrieb zur Überhebung."

Vorteil dieser Methode liegt darin, daß auf diese Weise das Asketische an den Geboten der Bibel noch deutlicher als bisher in die Erscheinung tritt, in dem Basilius den wesentlichen Fortschritt des Christentums gegenüber der hellenischen Moral erblickt. Mithin läßt sich das Verhältnis der beiden Partien dahin formulieren, daß Basilius im ersten Teil des zweiten Hauptteils dieselbe Gliederung als Typos verwertet, die im ersten Hauptteil aus den besondern Belangen seiner individuellen Aufgabe erwachsen war.

Das Schema steht auf der folgenden Seite (S. 289).

B. Zweiter Teil.

„Was sollen wir also tun? könnte einer sagen. Was denn anderes als für unsere Seele Sorge tragen, indem wir uns von dem übrigen gänzlich frei machen?“

1. Der Wortlaut.

Der zweite Teil des zweiten Hauptteils lautet[1]:

„Was sollen wir also tun? könnte einer sagen. Was denn anderes als für unsere Seele Sorge tragen, indem wir uns von dem übrigen gänzlich frei machen[2]?

---

[1] Migne 31, 580 D 9—589 A 2:

Τί οὖν ποιῶμεν; φαίη τις ἄν. τί ἄλλο γε ἢ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ἔχειν, πᾶσαν σχολὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄγοντας;

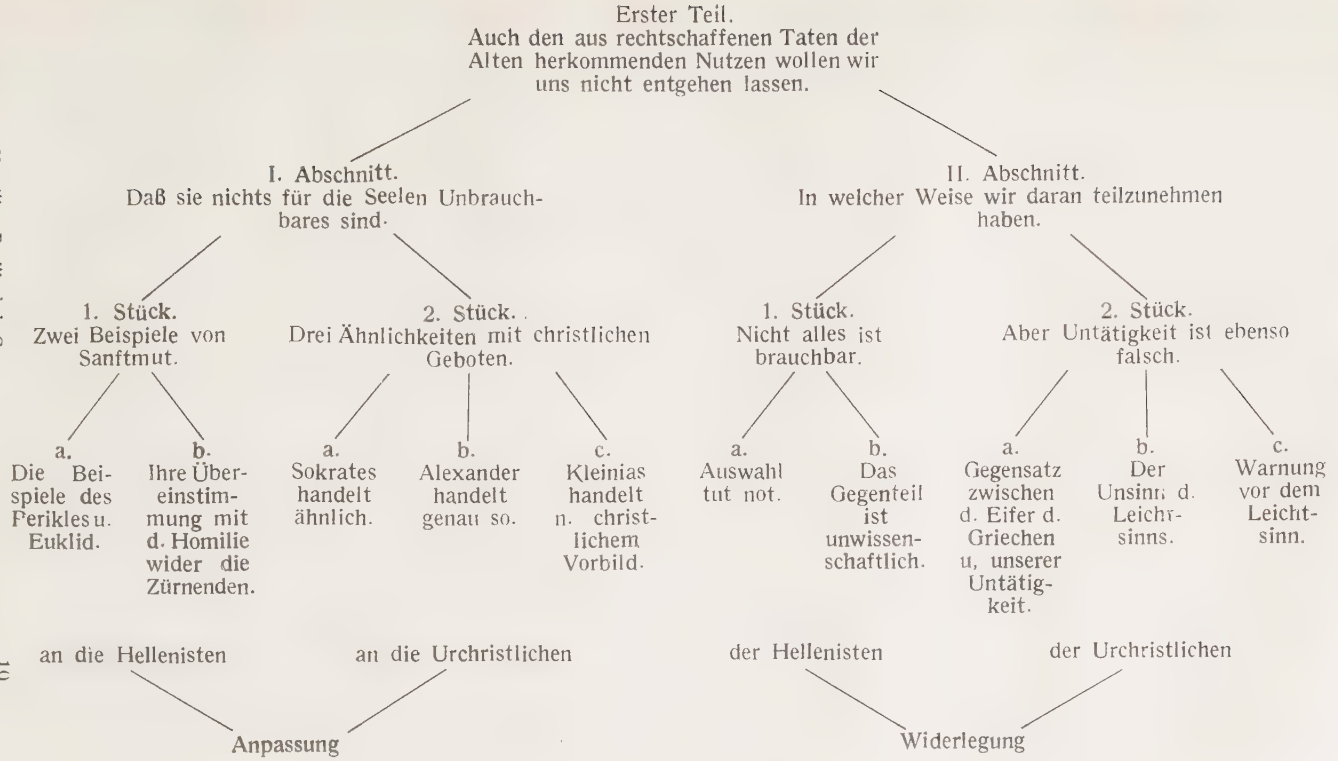
I.

1. a) Οὐ δὴ οὖν τῷ σώματι δουλευτέον ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τὰ βέλτιστα ποριστέον, ὥσπερ ἐκ δεσμωτηρίου τῆς πρὸς τὰ τοῦ σώματος πάθη κοινωνίας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας λύοντας, ἅμα δὲ καὶ τὸ σῶμα τῶν παθῶν κρεῖττον ἀπεργαζομένους.

b) Γαστρὶ μέν γε τὰ ἀναγκαῖα ὑπηρετοῦντας, οὐχὶ τὰ ἥδιστα προσῆκεν, ὡς οἵ γε τραπεζοποιούς τινας καὶ μαγείρους περινοοῦντες καὶ πᾶσαν διε-

[2] Die Übersetzung ist durch Platons Staat IV, 55 Herm. = 374 B gesichert: τῶν ἄλλων ἑνὶ ἑκάστῳ ἓν ἀπεδίδομεν, πρὸς ὃ πεφύκει ἕκαστος καὶ ἐφ' ᾧ ἔμελλε τῶν ἄλλων σχολὴν ἄγων διὰ βίου αὐτὸ ἐργαζόμενος οὐ παριεὶς τοὺς καιροὺς καλῶς ἀπεργάζεσθαι.

Außerdem vgl. dazu auch noch Platons Timaios IV, 320 Herm. = 18 B, wo er seine Wächter bezeichnet als ἐπιμέλειαν ἔχοντας ἀρετῆς διὰ παντός, τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν.


Erster Teil.
Auch den aus rechtschaffenen Taten der Alten herkommenden Nutzen wollen wir uns nicht entgehen lassen.
I. Abschnitt.
Daß sie nichts für die Seelen Unbrauchbares sind.
II. Abschnitt.
In welcher Weise wir daran teilzunehmen haben.
1. Stück.
Zwei Beispiele von Sanftmut.
2. Stück.
Drei Ähnlichkeiten mit christlichen Geboten.
1. Stück.
Nicht alles ist brauchbar.
2. Stück.
Aber Untätigkeit ist ebenso falsch.
a.
Die Beispiele des Perikles u. Euklid.
b.
Ihre Übereinstimmung mit d. Homilie wider die Zürnenden.
a.
Sokrates handelt ähnlich.
b.
Alexander handelt genau so.
c.
Kleinias handelt n. christlichem Vorbild.
a.
Auswahl tut not.
b.
Das Gegenteil ist unwissenschaftlich.
a.
Gegensatz zwischen d. Eifer d. Griechen u. unserer Untätigkeit.
b.
Der Unsinn d. Leichtsinns.
c.
Warnung vor dem Leichtsinn.
an die Hellenisten
an die Urchristlichen
der Hellenisten
der Urchristlichen
Anpassung
Widerlegung

I.

1. a) *Wir dürfen uns also nicht unserm Körper dienstbar machen, soweit nicht unbedingt erforderlich, sondern müssen unserer Seele das Beste darbringen, indem wir sie wie aus einem Gefängnisse*[1] *aus der Gemeinschaft, die sie an die Leiden-*

ρευνώμενοι γῆν τε καὶ θάλασσαν οἷόν τινι χαλεπῷ δεσπότῃ φόρους ἀπάγοντες, ἐλεεινοὶ τῆς ἀσχολίας τῶν ἐν ᾅδου κολαζομένων οὐδὲν πάσχοντες ἀνεκτότερον ἀτεχνῶς εἰς πῦρ ξαίνοντες καὶ κοσκίνῳ φέροντες ὕδωρ καὶ εἰς τετρημένον ἀντλοῦντες πίθον οὐδὲν πέρας τῶν πόνων ἔχοντες. κουρὰς δὲ καὶ ἀμπεχόνας ἔξω τῶν ἀναγκαίων περιεργάζεσθαι ἢ δυστυχούντων ἐστὶ κατὰ τὸν Διογένους λόγον ἢ ἀδικούντων, ὥστε καλλωπιστὴν εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι ὁμοίως αἰσχρὸν ἡγεῖσθαί φημι δεῖν τοὺς τοιούτους ὡς τὸ ἑταιρεῖν ἢ ἀλλοτρίοις γάμοις ἐπιβουλεύειν. τί γὰρ ἂν διαφέροι τῷ γε νοῦν ἔχοντι ξυστίδα ἀναβεβλῆσθαι ἢ τι τῶν φαύλων ἱμάτιον φέρειν, ἕως ἂν μηδὲν ἐνδέῃ τοῦ πρὸς χειμῶνά τε εἶναι καὶ θάλπος ἀλεξητήριον καὶ τἆλλα δὴ τὸν αὐτὸν τρόπον μὴ περισσότερον τῆς χρείας κατεσκευάσθαι μηδὲ περιέπειν τὸ σῶμα πλέον ἢ ὡς ἄμεινον τῇ ψυχῇ. οὐχ ἧττον γὰρ ὄνειδος ἀνδρί, τῷ γε ὡς ἀληθῶς τῆς προσηγορίας ταύτης ἀξίῳ, καλλωπιστὴν καὶ φιλοσώματον εἶναι ἢ πρὸς ἄλλο τι τῶν παθῶν ἀγεννῶς διακεῖσθαι. τὸ γὰρ τὴν πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεσθαι, ὅπως ὡς κάλλιστα αὐτῷ τὸ σῶμα ἕξοι, οὐ διαγινώσκοντός ἐστιν ἑαυτόν, οὐδὲ συνιέντος τοῦ σοφοῦ παραγγέλματος, ὅτι οὐ τὸ ὁρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλά τινος δεῖται περιττοτέρας σοφίας, δι' ἧς ἕκαστος ἡμῶν, ὅστις ποτέ ἐστιν, ἑαυτὸν ἐπιγνώσεται. τοῦτο δὲ μὴ καθηραμένοις τὸν νοῦν ἀδυνατώτερον ἢ λημῶντι πρὸς τὸν ἥλιον ἀναβλέψαι.

Κάθαρσις δὲ ψυχῆς, ὡς ἁθρόως τε εἰπεῖν καὶ ὑμῖν ἱκανῶς, τὰς διὰ τῶν αἰσθήσεων ἡδονὰς ἀτιμάζειν· μὴ ὀφθαλμοὺς ἑστιᾶν τοῖς ἀτόποις τῶν θαυματοποιῶν ἐπιδείξεσιν ἢ σωμάτων θέαις ἡδονῆς κέντρον ἐναφιέντων, μὴ διὰ τῶν ὤτων διεφθαρμένην μελῳδίαν τῶν ψυχῶν καταχεῖν. ἀνελευθερίας γὰρ δὴ καὶ ταπεινότητος ἔκγονα πάθη ἐκ τοῦ τοιούτουδε τῆς μουσικῆς εἴδους ἐγγίνεσθαι πέφυκεν. ἀλλὰ τὴν ἑτέραν μεταδιωκτέον ἡμῖν, τὴν ἀμείνω τε καὶ εἰς ἄμεινον φέρουσαν, ᾗ καὶ Δαβὶδ χρώμενος, ὁ ποιητὴς τῶν ἱερῶν ᾀσμάτων, ἐκ τῆς μανίας, ὡς φασι, τὸν βασιλέα καθίστη. λέγεται δὲ καὶ Πυθαγόραν κωμασταῖς περιτυχόντα μεθύουσι κελεῦσαι τὸν αὐλητὴν τὸν τοῦ κώμου κατάρχοντα μεταβαλόντα τὴν ἁρμονίαν ἐπαυλῆσαί σφισι τὸ Δώριον, τοὺς δὲ οὕτως ἀναφρονῆσαι ὑπὸ τοῦ μέλους, ὥστε τοὺς στεφάνους ῥίψαντας αἰσχυνομένους ἐπανελθεῖν. ἕτεροι δὲ πρὸς αὐλὸν κορυβαντιῶσι καὶ ἐκβακχεύονται. τοσοῦτόν ἐστι τὸ διάφορον ὑγιοῦς ἢ μοχθηρᾶς μελῳδίας ἀναπλησθῆναι, ὥστε τῆς νῦν δὴ κρατούσης ταύτης ἧττον ὑμῖν μεθεκτέον ἢ οὐτινοσοῦν τῶν αἰσχίστων. ἁτμούς γε μὴν παντοδαπούς ἡδονὴν ὀσφρήσει φέροντας τῷ ἀέρι καταμιγνύναι ἢ μύροις ἑαυτοὺς ἀναχρώννυσθαι, καὶ ἀπαγορεύειν αἰσχύνομαι. τί δ' ἄν τις εἴποι περὶ τοῦ μὴ χρῆναι τὰς ἐν ἀφῇ καὶ γεύσει διώκειν ἡδονὰς ἢ ὅτι καταναγκάζουσιν αὗται τοὺς περὶ τὴν ἑαυτῶν θήραν

[1] Vgl. dazu unten S. 296.

schaften unseres Körpers kettet, durch die Philosophie erlösen, zugleich aber auch daran arbeiten, daß unser Körper stärker wird als unsere Leidenschaften[1].

ἐσχολακότας ὥσπερ τὰ θρέμματα πρὸς τὴν γαστέρα καὶ τὰ ὑπ' αὐτὴν συννενευκότας ζῆν;

Ἑνὶ δὲ λόγῳ, παντὸς ὑπεροπτέον τοῦ σώματος τῷ μὴ ὡς ἐν βορβόρῳ ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ κατορωρύχθαι μέλλοντι ἢ τοσοῦτον ἀνθεκτέον αὐτοῦ, ὅσον, φησὶ Πλάτων, ὑπηρεσίαν φιλοσοφίᾳ κτωμένου, ἐοικότα που λέγων τῷ Παύλῳ, ὃς παραινεῖ μηδεμίαν χρῆναι τοῦ σώματος πρόνοιαν ἔχειν εἰς ἐπιθυμιῶν ἀφορμήν. ἢ τί διαφέρουσιν, οἱ τοῦ μὲν σώματος ὡς ἂν κάλλιστα ἔχοι φροντίζουσι, τὴν δὲ χρησομένην αὐτῷ ψυχὴν ὡς οὐδενὸς ἀξίαν περιορῶσι, τῶν περὶ τὰ ὄργανα σπουδαζόντων, τῆς δὲ δι' αὐτῶν ἐνεργούσης τέχνης καταμελούντων;

c) Πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον κολάζειν αὐτὸ καὶ κατέχειν ὥσπερ θηρίου τὰς ὁρμὰς προσῆκε καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ θορύβους ἐγγινομένους τῇ ψυχῇ οἱονεὶ μάστιγι τῷ λογισμῷ καθικνουμένους κοιμίζειν, ἀλλὰ μὴ πάντα χαλινὸν ἡδονῆς ἀνέντας περιορᾶν τὸν νοῦν ὥσπερ ἡνίοχον ὑπὸ δυσηνίων ἵππων ὕβρει φερομένων παρασυρόμενον ἄγεσθαι καὶ τοῦ Πυθαγόρου μεμνῆσθαι, ὃς τῶν συνόντων τινὰ καταμαθὼν γυμνασίοις τε καὶ σιτίοις ἑαυτὸν εὖ μάλα κατασαρκοῦντα οὕτως ἔφη· οὐ παύσῃ χαλεπώτερον σεαυτῷ κατασκευάζων τὸ δεσμωτήριον; διὸ δὴ καὶ Πλάτωνά φασι τὴν ἐκ σώματος βλάβην προιδόμενον τὸ νοσῶδες χωρίον τῆς Ἀττικῆς, τὴν Ἀκαδημίαν, καταλαβεῖν ἐξεπίτηδες, ἵνα τὴν ἄγαν εὐπάθειαν τοῦ σώματος οἷον ἀμπέλου τὴν εἰς τὰ περιττὰ φορὰν περικόπτοι. ἐγὼ δὲ καὶ σφαλερὰν εἶναι τὴν ἐπ' ἄκρον εὐεξίαν ἰατρῶν ἤκουσα.

Ὅτε τοίνυν ἡ ἄγαν αὔτη τοῦ σώματος ἐπιμέλεια αὐτῷ τε ἀλυσιτελὴς τῷ σώματι καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν ἐμπόδιόν ἐστι, τό γε ὑποπεπτωκέναι τούτῳ καὶ θεραπεύειν μανίᾳ σαφής.

2. a) Ἀλλὰ μὴν εἰ τούτου γε ὑπερορᾶν μελετήσαιμεν, σχολῇ γ' ἄλλο τι τῶν ἀνθρωπίνων θαυμάσαιμεν.

Τί γὰρ ἔτι χρησόμεθα πλούτῳ τὰς διὰ τοῦ σώματος ἡδονὰς ἀτιμάζοντες; ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ, πλὴν εἰ μὴ κατὰ τοὺς ἐν τοῖς μύθοις δράκοντας ἡδονήν τινα φέροι θησαυροῖς κατορωρυγμένοις ἐπαγρυπνεῖν.

b) Ὅ γε μὴν ἐλευθερίως πρὸς τὰ τοιαῦτα διακεῖσθαι πεπαιδευμένος πολλοῦ ἂν δέοι ταπεινόν τι καὶ αἰσχρὸν ἔργῳ ἢ λόγῳ ποτὲ προελέσθαι.

Τὸ γὰρ τῆς χρείας περιττότερον, κἂν Λύδιον ᾖ ψῆγμα, κἂν τῶν μυρμήκων ἔργον τῶν χρυσοφόρων, τοσούτῳ πλέον ἀτιμάσει, ὅσῳπερ ἂν ἧττον προσδέηται· αὐτὴν δὲ δήπου τὴν χρείαν τοῖς τῆς φύσεως ἀναγκαίοις, ἀλλ' οὐ ταῖς ἡδοναῖς ὁριεῖται, ὡς οἵ γε τῶν ἀναγκαίων ὅρων ἔξω γενόμενοι παραπλησίως τοῖς κατὰ τοῦ πρανοῦς φερομένοις πρὸς οὐδὲν στάσιμον ἔχοντες ἀποβῆναι οὐδαμοῦ τῆς εἰς τὸ πρόσω φορᾶς ἵστανται, ἀλλ' ὅσῳπερ ἂν πλείω

[1] Eine Verbesserung der von Platon im Staat IV, 116 Herm. = 430 E beanstandeten Definition des σώφρων als κρείττων αὑτοῦ.

b) *Dem Bauche nur mit dem Notwendigen zu dienen wäre angebracht, nicht aber mit dem Liebsten, wie diejenigen tun, die nach Tafeldeckern und Köchen Ausschau halten und alles*

προσπεριβάλωνται, τοῦ ἴσου δέονται ἢ καὶ πλείονος πρὸς τὴν τῆς ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσιν κατὰ τὸν Ἐξηκεστίδου Σόλωνα, ὅς φησι·

Πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται.

τῷ δὲ Θεόγνιδι πρὸς ταῦτα διδασκάλῳ χρηστέον λέγοντι·

Οὐκ ἔραμαι πλουτεῖν οὔτ' εὔχομαι, ἀλλά μοι εἴη
ζῆν ἀπὸ τῶν ὀλίγων μηδὲν ἔχοντι κακόν.

ἐγὼ δὲ καὶ Διογένους ἄγαμαι τὴν πάντων ὁμοῦ τῶν ἀνθρωπίνων ὑπεροψίαν, ὅς γε καὶ βασιλέως τοῦ μεγάλου ἑαυτὸν ἀπέφηνε πλουσιώτερον τῷ ἐλαττόνων ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὸν βίον προσδεῖσθαι· ἡμῖν δὲ ἄρα, εἰ μὴ τὰ Πυθίου τοῦ Μυσοῦ προσείη τάλαντα καὶ πλέθρα γῆς τόσα καὶ τόσα καὶ βοσκημάτων ἑσμοὶ πλείους ἢ ἀριθμῆσαι, οὐδὲν ἐξαρκέσει.

c) Ἀλλ', οἶμαι, προσήκει ἀπόντα τε μὴ ποθεῖν τὸν πλοῦτον καὶ παρόντος μὴ τῷ κεκτῆσθαι μᾶλλον φρονεῖν ἢ τῷ εἰδέναι αὐτὸν διατίθεσθαι.

Τὸ γὰρ τοῦ Σωκράτους εὖ ἔχει, ὃς μέγα φρονοῦντος πλουσίου ἀνδρὸς ἐπὶ τοῖς χρήμασιν οὐ πρότερον αὐτὸν θαυμάσειν ἔφη, πρὶν ἂν καὶ ὅτι κεχρῆσθαι τούτοις ἐπίσταται πειραθῆναι. ἢ Φειδίας μὲν καὶ Πολύκλειτος, εἰ τῷ χρυσίῳ μέγα ἐφρόνουν καὶ τῷ ἐλέφαντι, ὧν ὁ μὲν Ἠλείοις τὸν Δία, ὁ δὲ τὴν Ἥραν Ἀργείοις ἐποιησάτην, καταγελάστω ἂν ἦστην ἀλλοτρίῳ πλούτῳ καλλωπιζόμενοι, ἀφέντες τὴν τέχνην, ὑφ' ἧς καὶ ὁ χρυσὸς ἡδίων καὶ τιμιώτερος ἀπεδείχθη· ἡμεῖς δὲ τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν οὐκ ἐξαρκεῖν ἑαυτῇ πρὸς κόσμον ὑπολαμβάνοντες ἐλάττονος αἰσχύνης ἄξια ποιεῖν οἰόμεθα.

3. a) Ἀλλὰ δῆτα πλούτου μὲν ὑπεροψόμεθα καὶ τὰς διὰ τῶν αἰσθήσεων ἡδονὰς ἀτιμάσομεν, κολακείας δὲ καὶ θωπείας διωξόμεθα καὶ τῆς Ἀρχιλόχου ἀλώπεκος τὸ κερδαλέον τε καὶ ποικίλον ζηλώσομεν.

b) Ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὃ μᾶλλον φευκτέον τῷ σωφρονοῦντι τοῦ πρὸς δόξαν ζῆν καὶ τὰ τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα προσκοπεῖν καὶ μὴ τὸν ὀρθὸν λόγον ἡγεμόνα ποιεῖσθαι τοῦ βίου, ὥστε, κἂν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀντιλέγειν, κἂν ἀδοξεῖν καὶ κινδυνεύειν ὑπὲρ τοῦ καλοῦ δέῃ, μηδὲν αἱρεῖσθαι τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων παρακινεῖν.

Ἢ τὸν μὴ οὕτως ἔχοντα τί τοῦ Αἰγυπτίου σοφιστοῦ φήσομεν ἀπολείπειν, ὃς φυτὸν ἐγίγνετο καὶ θηρίον, ὁπότε βούλοιτο, καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πάντα χρήματα, εἴπερ δὴ καὶ αὐτὸς νῦν μὲν τὸ δίκαιον ἐπαινέσεται παρὰ τοῖς τοῦτο τιμῶσι, νῦν δὲ τοὺς ἐναντίους ἀφήσει λόγους, ὅταν τὴν ἀδικίαν εὐδοκιμοῦσαν αἴσθηται, ὅπερ δίκης ἐστὶ κολάκων, καὶ ὥσπερ φασὶ τὸν πολύποδα τὴν χρόαν πρὸς τὴν ὑποκειμένην γῆν, οὕτως αὐτὸς τὴν διάνοιαν πρὸς τὰς τῶν συνόντων γνώμας μεταβαλεῖται;

II.

a) Ἀλλὰ ταῦτα μέν που κἂν τοῖς ἡμετέροις λόγοις τελειότερον μαθησόμεθα· ὅσον δὲ σκιαγραφίαν τινὰ τῆς ἀρετῆς τό γε νῦν εἶναι, ἐκ τῶν ἔξωθεν παιδευμάτων περιγραψώμεθα.

Land und Wasser durchstöbern, wie wenn sie für einen argen Herrn die Zinsen eintrieben; bedauernswert in ihrer Ruhelosigkeit, erleiden sie nichts Unerträglicheres als die Sträflinge im Hades, da sie sinnlos ins Feuer kämmen[1] *und mit einem Siebe Wasser tragen und in ein Faß mit Löchern schöpfen, ohne ein Ziel für ihre Mühen zu haben. Sich aber um die Haare und den Anzug mehr als erforderlich Arbeit zu machen deutet entweder, wie Diogenes sagt, auf unglückliche oder auf unselige Menschen, so daß ich von solchen Leuten behaupte, Stutzer zu sein und zu heißen müsse für ebenso schimpflich gelten wie zu huren oder fremden Ehen nachzustellen. Denn was macht es dem Vernünftigen für einen Unterschied, ob er in Seide eingewickelt ist oder einen billigen Mantel trägt, solange es nicht daran gebricht, daß er ein Schutz vor Kälte und Wärme ist und er mit dem übrigen in derselben Weise nicht knapper ausgestattet ist als nötig und seinem Körper nicht mehr zu-*

Τοῖς γὰρ ἐπιμελῶς ἐξ ἑκάστου τὴν ὠφέλειαν ἀθροίζουσιν ὥσπερ τοῖς μεγάλοις τῶν ποταμῶν πολλαὶ γίνεσθαι πολλαχόθεν αἱ προσθῆκαι πεφύκασι. τὸ γὰρ καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ κατατίθεσθαι οὐ μᾶλλον εἰς ἀργυρίου προσθήκην ἢ καὶ εἰς ἡντιναοῦν ἐπιστήμην ὀρθῶς ἡγεῖσθαι ἔχειν τῷ ποιητῇ προσῆκεν.

b) Ὁ μὲν οὖν Βίας τῷ υἱεῖ πρὸς Αἰγυπτίους ἀπαίροντι καὶ πυνθανομένῳ, τί ἂν ποιῶν αὐτῷ μάλιστα κεχαρισμένα πράττοι· ἐφόδιον, ἔφη, πρὸς γῆρας κτησάμενος, τὴν ἀρετὴν δὴ τὸ ἐφόδιον λέγων μικροῖς ὅροις αὐτὴν περιγράφων, ὅς γε ἀνθρωπίνῳ βίῳ τὴν ἀπ' αὐτῆς ὠφέλειαν ὡρίζετο· ἐγὼ δέ, κἂν τὸ Τιθωνοῦ τις γῆρας, κἂν τὸ Ἀργανθωνίου λέγῃ, κἂν τὸ τοῦ μακροβιωτάτου παρ' ἡμῖν Μαθουσάλα, ὃς χίλια ἔτη τριάκοντα δεόντων βιῶναι λέγεται, κἂν σύμπαντα τὸν ἀφ' οὗ γεγόνασιν ἄνθρωποι χρόνον ἀναμετρῇ, ὡς ἐπὶ παίδων διανοίας γελάσομαι εἰς τὸν μακρὸν ἀποσκοπῶν καὶ ἀγήρω αἰῶνα, οὗ πέρας οὐδέν ἐστι τῇ ἐπινοίᾳ λαβεῖν, οὐ μᾶλλόν γε ἢ τελευτὴν ὑποθέσθαι τῆς ἀθανάτου ψυχῆς.

Πρὸς ὅνπερ κτᾶσθαι παραινέσαιμ' ἂν τὰ ἐφόδια πάντα λίθον κατὰ τὴν παροιμίαν κινοῦντας, ὅθεν ἂν μέλλῃ τις ὑμῖν ἐπ' αὐτὸν ὠφέλεια γενήσεσθαι, μηδ' ὅτι χαλεπὰ ταῦτα καὶ πόνου δεόμενα, διὰ τοῦτ' ἀποκνήσωμεν· ἀλλ' ἀναμνησθέντας τοῦ παραινέσαντος, ὅτι δέοι βίον μὲν ἄριστον αὐτὸν ἕκαστον προαιρεῖσθαι, ἡδὺν δὲ προσδοκᾶν τῇ συνηθείᾳ γενήσεσθαι, ἐγχειρεῖν τοῖς βελτίστοις. αἰσχρὸν γὰρ τὸν παρόντα καιρὸν προεμένους ὕστερόν ποτ' ἀνακαλεῖσθαι τὸ παρελθόν, ὅτε οὐδὲν ἔσται πλέον ἀνιωμένοις.

[1] Das Kämmen der Flamme ist nicht etwa Beispiel für eine Höllenstrafe, sondern dient mit den beiden anderen Sprichwörtern dazu, die Sorge um den Bauch als sinnlos zu kennzeichnen.

kommen läßt als für seine Seele besser ist[1]. *Denn es ist keine geringere Schande für einen Mann, der in Wahrheit dieser Benennung würdig ist, Stutzer und Schönling zu sein als sich in sonst eine Leidenschaft unschicklich zu verstricken. Denn seinen ganzen Eifer darauf zu verwenden, seinen Körper möglichst schön zu erhalten, das macht keiner, der sich selbst erkennt, und auch keiner, der den weisen Spruch versteht, daß nicht das, was man sieht, den Menschen ausmacht*[2], *sondern daß es dazu einer feineren Weisheit bedarf, durch die ein jeder von uns, wer es auch sei, sich selbst erkennen wird. Das ist aber denen, die nicht reinen Sinnes geworden sind, unmöglicher als einem Triefäugigen, zu der Sonne aufzublicken.*

Die Reinigung der Seele aber, um es knapp und für euch ausreichend[3] *zu sagen, besteht darin, die Freuden zu verachten, die unsere Sinne vermitteln: nicht die Augen* (1) *mit den deplazierten*[4] *Vorführungen der Zauberkünstler zu bewirten oder mit Schaustellungen von Körpern, die den Stachel der Lust einbohren, nicht durch unsere Ohren* (2) *eine verderbte Melodie über unsere Seelen hinströmen zu lassen. Denn Leidenschaften, aus Knechtsgesinnung und Windigkeit geboren, pflegen aus dieser Form der Musik zu entstehen*[5]. *Sondern die andere müssen wir aufsuchen, die besser in ihrer Art und besser in ihren Zielen ist, mit deren Hilfe auch David, der Dichter unserer heiligen Gesänge, seinen König, wie man sagt,*

---

[1] Die Verunklarung des Sinnes, die durch den Zusatz eines „nicht" in den beiden letzten Gliedern des daß-Satzes entsteht, findet darin ihre Erklärung, daß dem Vortragenden nur noch der Inhalt, aber nicht die Form des Satzes in der Erinnerung haftet.

[2] Vgl. 1. Sam. 16, 7: „Der Mensch sieht auf den Augenschein, Jahwe aber sieht auf das Herz" (Kautzsch).

[3] Vgl. dazu oben S. 237.

[4] deplaziert = ἄτοπος.

[5] Dazu vgl. Platons Staat IV, 95 Herm. = 411 A: "Οταν μέν τις μουσικῇ παρέχῃ καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὤτων ὥσπερ διὰ χώνης ἃς νῦν δὴ ἡμεῖς ἐλέγομεν τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις ἁρμονίας, καὶ μινυρίζων τε καὶ γεγανωμένος ὑπὸ τῆς ᾠδῆς διατελῇ τὸν βίον ὅλον, οὗτος τὸ μὲν πρῶτον, εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν, ὥσπερ σίδηρον ἐμάλαξε καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν· ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνίῃ ἀλλὰ κηλῇ, τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη τήκει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτήξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ μαλθακὸν αἰχμητήν.

aus dem Wahnsinn zu sich brachte. Es wird aber auch erzählt, daß Pythagoras, als er unter einen Schwarm Trunkener geraten war, dem voraufschreitenden Flötenspieler befohlen habe, die Tonart zu ändern und ihnen auf dorisch aufzuspielen; die aber seien durch das Lied wieder so nüchtern geworden, daß sie ihre Kränze abgerissen hätten und beschämt weggegangen seien. Andere aber schwärmen zu einer Flöte und feiern Bacchusorgien: so groß ist der Unterschied, ob man sich an guter oder schlechter Musik sättigt, daß ihr euch an der, die jetzt im Schwange ist, noch weniger beteiligen dürft als an irgend sonst einer Schändlichkeit. Allerlei Düfte zur Freude für den Geruch (3) *unter die Luft zu mischen oder sich selbst mit Parfümen*[1] *zu verunreinigen, schäme ich mich sogar zu untersagen. Was könnte aber einer darüber sagen, daß es verpönt ist, hinter den Freuden in Gefühl* (4) *und Geschmack* (5) *her zu sein, als daß diese diejenigen, welche sich mit der Jagd nach ihnen abgeben, dazu nötigen, wie das Mastvieh ihrem Bauche zugewandt zu leben und dem, was darunter ist*[2].

Mit einem Worte, ganz muß seinen Körper übersehen, wer nicht wie in einem Abgrund in dessen Lüsten vergraben sein möchte, oder nur soviel für ihn übrig haben, sagt Platon[3], *wie er der Philosophie zu Diensten ist, der also ähnlich spricht wie unser Paulus*[4], *welcher mahnt, daß wir keine Vorsorge für unsern Körper zum Anreiz von Begierden treffen dürfen.*

---

[1] Im Griechischen steht auch ein Fremdwort: μύροις.

[2] Vgl. dazu oben S. 209.

[3] Platon sagt im Staat IV, 186 Herm. = 498 B zwar: Μειράκια μὲν ὄντα καὶ παῖδας μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν μεταχειρίζεσθαι, τῶν τε σωμάτων, ἐν ᾧ βλαστάνει τε καὶ ἀνδροῦται, εὖ μάλα ἐπιμελεῖσθαι, ὑπηρεσίαν φιλοσοφίᾳ κτωμένους· προιούσης δὲ τῆς ἡλικίας, ἐν ᾗ ἡ ψυχὴ τελειοῦσθαι ἄρχεται, ἐπιτείνειν τὰ ἐκείνης γυμνάσια.

Aber damit ist über das Verhältnis zwischen Leib und Seele etwas wesentlich anderes gemeint, als Basilius behauptet, wie sich aus IV, 286 Herm. = 591 C ergibt: Τὴν τοῦ σώματος ἕξιν καὶ τροφὴν οὐχ ὅπως τῇ θηριώδει καὶ ἀλόγῳ ἡδονῇ ἐπιτρέψας ἐνταῦθα τετραμμένος ζήσει, ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ὑγίειαν βλέπων, οὐδὲ τοῦτο πρεσβεύων, ὅπως ἰσχυρὸς ἢ ὑγιὴς ἢ καλὸς ἔσται, ἐὰν μὴ καὶ σωφρονήσειν μέλλῃ ἀπ' αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ξυμφωνίας ἁρμοττόμενος [φαίνηται].

[4] Röm. 13, 14: „Pfleget nicht das Fleisch zu Lüsten." τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.

Oder wie unterscheiden sich die Leute, die sich um ihren Körper Gedanken machen, wie er recht schön sei, ihre Seele aber, die ihn brauchen soll, als wertlos übersehen, von denen, die für die Werkzeuge Sorge tragen, das Gewerbe aber vernachlässigen, das damit wirkt[1]*?*

c) *Ganz im Gegenteil wäre also angebracht, ihn zu züchtigen und niederzuhalten wie die Triebe eines wilden Tiers und an die Störungen, die seinetwegen in unserer Seele entstehen, mit unserer Überlegung wie mit einer Geißel heranzugehen und sie damit zur Ruhe zu bringen*[2]*, aber nicht jeden Zügel der Lust locker zu lassen und dabei zu übersehen, daß unser Verstand geschleift wird wie ein Wagenlenker, der von ungebärdigen Pferden im Übermut mitgerissen wird, und des Pythagoras eingedenk zu sein, der auf die Kunde, daß einer seiner Gefährten sich durch Sport und Ernährung gar sehr mäste, bemerkte: ‚Willst du nicht aufhören, dir dein Gefängnis noch härter zu gestalten*[3]*?' Aus diesem Grunde hat ja auch Platon, wie man sagt, weil er den Schaden voraussah, der vom Körper kommt, den Seuchenherd Attikas, die Akademie, absichtlich erworben, um das übertriebene Wohlbefinden unseres Körpers zu beschneiden wie bei einem Weinstock den wilden Trieb*[4]*.*

---

[1] Auch zu diesem Gleichnisse ist Basilius durch Platons Staat angeregt; dort heißt es IV, 55 Herm. = 374 D: Τῶν ἄλλων ὀργάνων οὐδὲν οὐδένα δημιουργὸν οὐδὲ ἀθλητὴν ληφθὲν ποιήσει, οὐδ' ἔσται χρήσιμον τῷ μήτε τὴν ἐπιστήμην ἑκάστου λαβόντι μήτε τὴν μελέτην ἱκανὴν παρασχομένῳ.

[2] In ganz ähnlichen Wendungen äußert sich Basilius in der Homilie Hab acht auf dich über den Kampf gegen den Zorn; s. oben S. 201.

[3] „Das hier von Pythagoras Gesagte wird sonst (Stobäus, serm. 77, p. 456) Platon in den Mund gelegt." Stegmann, S. 463 Anm. 3.

[4] „Zur ungesunden Lage der Akademie vgl. Aelian, Var. hist. lib. I, c. 10, auch Aristophanes in den ‚Wolken' v. 1002 ff." Stegmann S. 464 Anm. 1. — Die an und für sich unglaubliche Geschichte widerspricht den eigenen Worten Platons im Staat IV, 84 Herm. = 401 C: Ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵν' ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα.

Ich habe aber persönlich von Ärzten gehört, daß die Höhe des Wohlbehagens sogar heimtückisch ist[1].

Wenn daher diese übertriebene Fürsorge für unsern Körper dem Körper selber nicht von Nutzen und für unsere Seele sogar ein Hemmnis ist, dann ist es offenbarer Wahnsinn, diesem untertan zu sein und aufzuwarten[2].

2. a) *Aber wenn wir uns darin geübt haben sollten, ihn zu übersehen, würden wir wohl schwerlich überhaupt noch etwas Menschliches bewundern.*

Denn wozu werden wir noch Reichtum gebrauchen, wenn wir die Freuden mißachten, die von unserm Körper kommen? Ich für meine Person sehe es nicht, außer wenn es nicht[3] *wie bei den Drachen der Sage eine Art Freude brächte, über vergrabenen Schätzen zu wachen.*

b) *Wer indessen dazu erzogen ist, solchen Dingen vorurteilslos gegenüberzustehen, würde wohl nimmermehr etwas Niedriges und Schimpfliches in Wort und Werk lieber wählen.*

Denn was über seinen Bedarf hinausgeht, wird er um so mehr mißachten, je weniger er danach verlangt, selbst wenn es lydischer Goldstaub, selbst wenn es ein Werk der goldhäufenden Ameisen ist; seinen Bedarf selber aber wird er nach den Notwendigkeiten seiner Natur bemessen, jedoch nicht nach seinen Lüsten wie diejenigen, die außerhalb der Schranken des Notwendigen geraten sind,[4] *ähnlich wie solche, die kopfüber schießen, an keiner Haltestelle absteigen und deshalb in ihrem Schusse nach vorwärts nirgends stehen bleiben können*[5]*; sondern je mehr sie sich noch dazu aneignen, ebenso viel oder sogar noch mehr brauchen sie auch, um ihre Begierden zu*

[1] Basilius bestätigt an dieser Stelle, daß er seine medizinischen Kenntnisse Fachstudien verdankt.

[2] Vgl. dazu die Lösungsformel der Homilie Hab acht auf dich mit ihrer Begründung oben S. 149.

[3] Ähnlich wie oben S. 294 Anm. 1.

[4] Nach Platons Staat IV, 54 Herm. = 373 D: Τῆς τῶν πλησίον χώρας ἡμῖν ἀποτμητέον, εἰ μέλλομεν ἱκανὴν ἕξειν νέμειν τε καὶ ἀροῦν, καὶ ἐκείνοις αὖ τῆς ἡμετέρας, ἐὰν καὶ ἐκεῖνοι ἀφῶσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτῆσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον.

[5] Auch an dieser Stelle kommt Basilius im Flusse des Vortrags von der ursprünglichen Konstruktion ab.

stillen[1], *nach dem Worte Solons, des Sohnes des Exekestidas, der sagt: ‚Kein Ziel des Reichtums ist abgesteckt, das dem Menschen winkte*[2]*.‘ Theognis ist aber hierfür als Lehrer zu verwenden, der sagt: ‚Ich liebe es nicht, reich zu sein, noch bete ich darum; aber es sei mir vergönnt, von meinem wenigen zu leben, ohne Schaden zu nehmen*[3]*.‘ Ich für mein Teil bewundere aber auch an Diogenes die Verachtung, die der Mann der Gesamtheit alles Menschlichen erwies, der sich dadurch als reicher denn sogar der Großkönig gezeigt hat, daß er weniger als jener zum Leben bedurfte*[4] *— uns aber wird ja, falls uns nicht etwa die Gelder des Mysers Pythios*[5] *zufallen sollten und so und so viel Morgen Land und an Viehherden mehr als zu zählen sind, nichts ganz zufriedenstellen.*

c) *Aber es ist angebracht*[6]*, glaube ich, wenn er fehlt, nicht nach dem Reichtum zu verlangen, und wenn er da ist, nicht mehr davon zu halten, daß man Besitzer ist, als davon, daß man es versteht, über ihn zu verfügen.*

Denn das Wort des Sokrates ist gut, der sagte, als ein reicher Mann sich seines Geldes rühmte, er werde ihn nicht eher bewundern als bis er erprobt hätte, daß er ihn verstehe zu benützen. Oder Pheidias und Polykletos, von denen der eine den Eleern ihren Zeus, der andere den Argivern ihre Hera geschaffen hat, würden beide[7] *lächerlich sein, wenn sie sich ihres Goldes rühmten und ihres Elfenbeins, weil sie mit fremdem Reichtum geprotzt, ihre Kunst aber fahren gelassen hätten, kraft deren sich sogar das Gold noch angenehmer und wertvoller erwies — wir aber glauben, wenn wir annehmen, daß sich die menschliche Tugend*

---

[1] Zum Inhalt vgl. den fünften Abschnitt des ersten Hauptteils der Homilie Hab acht auf dich oben S. 170 f.

[2] Solon fragm. 12, 71 Hiller-Crusius.

[3] Theognis Elegien v. 1155 f. Hiller-Crusius.

[4] „Zu dem hier Erzählten vgl. Aelian, Var. hist. lib. c. 16, Plutarch de fort. et virtut. Alexandri or. 1, 311.“ Stegmann, S. 465, Anm. 2.

[5] „Vgl. Herodot, hist. VII, 27.“ Stegmann, S. 465, Anm. 3.

[6] Hier steht nicht, wie gewöhnlich, προσῆκε, sondern προσήκει.

[7] Als Platon in seiner Besprechung der Dichter im Staate IV, 59 = 377 D zum erstenmal die Namen Homer und Hesiod erwähnt, braucht er den Dual; am Ende ist das die Veranlassung dazu, daß Basilius hier den Dual von den Toten auferweckt.

zum Schmucke nicht selbst genug sei, etwas zu tun, das geringere Schande verdient.

3. a) *Aber wir werden mithin zwar Reichtum geringschätzen und die Freuden mißachten, die unsere Sinne bewirken, jedoch hinter Schmeicheleien und Augendienereien her sein und dem Berechnenden und Schillernden des Fuchses aus der Fabel des Archilochos nachstreben*[1].

b) *Aber es gibt nichts, was der Vernünftige mit noch größerem Eifer zu vermeiden hätte, als nach dem äußeren Schein zu leben und nach den Meinungen der Masse Ausschau zu halten und nicht den gesunden Menschenverstand zum Führer seines Lebens zu nehmen, so daß er sich, auch wenn es allen Menschen zu widersprechen, auch wenn es in Mißkredit und für das Schöne in Gefahr zu geraten heißt, niemals dazu entschließt, doch lieber von dem abzugehen, was er als richtig erkannt hat*[2].

Oder werden wir etwa sagen, wer nicht so denkt, der bliebe irgendwie hinter dem ägyptischen ‚Sophisten'[3] *zurück, der Pflanze wurde oder Tier, sooft er wollte, und Feuer und Wasser und alle Dinge, wenn er auch für seine Person jetzt die Gerechtigkeit lobt bei solchen, die sie in Ehren halten, jetzt aber die ent-*

---

[1] Dazu vgl. Platons Staat IV, 44 Herm. = 365 C: πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλῳ περὶ ἐμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγαπτέον, τὴν δὲ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἑλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέαν καὶ ποικίλην. Von der Fabel des Archilochos ist nur der Anfang bekannt:

αἶνός τις ἀνθρώπων ὅδε,
ὡς ἄρ' ἀλώπεξ καὶ ἐτὸς ξυνωνίην
ἔμειξαν.

Fragm. 81 Hiller-Crusius.

[2] Anspielung auf Platons Gerechten, der den größten Schein der Ungerechtigkeit hat, ohne unrecht zu tun: μηδὲν ἀδικῶν δόξαν ἐχέτω τὴν μεγίστην ἀδικίας. Staat IV. 40 Herm. = 361 C.

[3] Eine Anspielung auf Platons Staat IV, 288 Herm. = 596 B: Ὅρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν. Τὸν ποῖον; Ὃς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἷς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν. Δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα. Οὔπω γε, ἀλλὰ τάχα μᾶλλον φήσεις. ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα οἷός τε σκεύη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἅιδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται. Πάνυ θαυμαστόν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν.

gegengestzten Reden losläßt, wenn er merkt, daß die Ungerechtigkeit in Geltung steht, wie es ja bei den Schmeichlern rechtens ist, und er sich für seine Person in seiner Ansicht ebenso nach den Meinungen seiner Gesellschaft ändert, wie der Polyp, wie man sagt, in seiner Farbe nach dem darunter befindlichen Boden.

II.

a) *Aber das werden wir zwar zumal an unseren eigenen Büchern noch vollkommener lernen; aber in welchem Grade das jetzige Dasein nur ein Schattenriß*[1] *der wirklichen Tugend ist, wollen wir noch aus dem Bildungsgute derer von draußen bestimmen.*

Denn den Leuten, die sorgsam aus jedem Vorteil sammeln, pflegt wie den großen Flüssen viel Zuwachs von vielen Seiten her zuzuströmen. Denn dahin, daß auch[2] *viele Wenig ein Viel bei dem Häufen von Geld nicht etwa in höherem Maße ausmachen als auch*[2] *bei einem jeden beliebigen Wissen, wäre es angebracht, dem Dichter*[3] *einmal voraufzugehen*[4].

b) *Bias sagte also seinem Sohne, als er nach Ägypten abfuhr und fragte, mit welcher Arbeit er ihm den größten Gefallen tue: ‚Wenn du dir ein Zehrgeld fürs Alter erwirbst'*[5]*; er meinte demnach zwar mit dem Zehrgeld die Tugend, schloß sie aber in*

---

[1] Der „Schattenriß der Tugend" stammt aus Platons Staat, wie oben S. 299, Anm. 1 zeigt.

[2] Die Häufung der „auch" ist ebenfalls eine Folge der gesprochenen Rede.

[3] „Die Verse des Dichters Hesiod (opera et dies v. 361 sq.) lauten:

εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο,
καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο.

Stegmann, S. 466 Anm. 4.

[4] Die Übersetzung ist durch Platons Menon III, 356 Herm. = 96 E gesichert: ΣΩ. Ὅτι μὲν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας δεῖ ὠφελίμους εἶναι, ὀρθῶς ὡμολογήκαμεν τοῦτό γε, ὅτι οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι· ἢ γάρ; MEN. Ναί. ΣΩ. Καὶ ὅτι γε ὠφέλιμοι ἔσονται, ἂν ὀρθῶς ἡμῖν ἡγῶνται τῶν πραγμάτων, καὶ τοῦτό που καλῶς ὡμολογοῦμεν; MEN. Ναί. ΣΩ. Ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ὀρθῶς ἡγεῖσθαι, ἐὰν μὴ φρόνιμος ᾖ, τοῦτο ὁμοιοί ἐσμεν οὐκ ὀρθῶς ὡμολογηκόσιν. MEN. Πῶς δὴ ὀρθῶς λέγεις; ΣΩ. Ἐγὼ ἐρῶ. εἴ τις εἰδὼς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Λάρισαν ἢ ὅποι βούλει ἄλλοσε βαδίζοι καὶ ἄλλοις ἡγοῖτο, ἄλλο τι ὀρθῶς ἂν καὶ εὖ ἡγοῖτο; MEN. Πάνυ γε.

[5] „Vgl. Diogenes Laertius I, 88." Stegmann, S. 466 Anm. 6.

enge Schranken ein, indem er ihren Nutzen auf das menschliche Leben beschränkte. Ich aber, selbst wenn einer das Alter des Tithonos[1] *meint, selbst das des Arganthonios,*[2] *selbst das des langlebigsten der Unsrigen, des Methusala, der tausend Jahre weniger dreißig gelebt haben soll, selbst wenn er die ganze Zeit zusammenzählt, seitdem es Menschen gibt, — ich werde darüber wie über Kindereinsicht lachen, der ich auf die lange und niemals alternde Ewigkeit schaue, deren Grenze gar nicht mit unserm Denken zu erfassen ist, ebensowenig wie das Ende unserer unsterblichen Seele*[3].

Nur für sie das nötige Zehrgeld zu erwerben, aber dafür nach dem Sprichworte einen jeden Stein in Bewegung zu setzen, von woher für euch irgendein Vorteil in dieser Hinsicht zu erwarten steht, dazu möchte ich aufrufen; und wir wollen uns nicht deswegen hemmen lassen, weil das schwierig ist und Arbeit erfordert, sondern dessen gedenken, der die Mahnung ausgesprochen hat, ein jeder habe die Pflicht, nur das beste Leben für sich selber zu erwählen, es aber der Zukunft zu überlassen, daß es durch seine Gewöhnung angenehm werde, und wollen deshalb nur mit dem Besten einen Versuch anstellen. Denn es ist schimpflich, heute unsere Gelegenheit zu verpassen, dann aber später einmal die Vergangenheit haftbar zu machen[4]*, wenn nichts vorhanden ist und nur die Not noch größer.*"

2. Der erste Abschnitt.

Die Einteilung des ersten Abschnittes (I.) wird durch die drei Sätze bestimmt, die als Überleitungen dadurch gekennzeichnet sind, daß sie den Anschluß an das Vorhergehende

---

[1] „Vgl.Horaz, lib. I. 28, 7; II. 16, 30." Stegmann S. 467 Anm. 1.

[2] „Vgl. Herodot, hist. I, 163." Stegmann, S. 467 Anm. 2.

[3] Auch diesen Gedanken hatte bereits Platon vorweggenommen; denn im Staate heißt es IV, 303 Herm. = 608 C: Πᾶς οὗτός γε ὁ ἐκ παιδὸς μέχρι πρεσβύτου χρόνος πρὸς πάντα ὀλίγος πού τις ἂν εἴη. Οὐδὲν μὲν οὖν, ἔφη. Τί οὖν; οἴει ἀθανάτῳ πράγματι ὑπὲρ τοσούτου δεῖν χρόνου ἐσπουδακέναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὲρ τοῦ παντός; Οἶμαι ἔγωγ', ἔφη· ἀλλὰ τί τοῦτο λέγεις; Οὐκ ἤσθησαι, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;

[4] ἀνακαλεῖσθαι ist juristischer t. t.

vermitteln und für das Folgende das Thema stellen. Der erste von diesen steht gleich zu Anfang des ersten Stückes (1.): „Wir dürfen uns also nicht unserm Körper dienstbar machen, sondern müssen unserer Seele das Beste darbringen", der zweite zu Anfang des zweiten Stückes (2.): „Aber wenn wir uns darin geübt haben sollten, den Körper zu übersehen, würden wir wohl schwerlich überhaupt noch etwas Menschliches bewundern", und der dritte zu Anfang des dritten Stückes (3.): „Aber wir werden zwar Reichtum geringschätzen und die Freuden mißachten, die unsere Sinne bewirken, jedoch hinter Schmeicheleien und Augendienereien her sein und dem Berechnenden und Schillernden des Fuchses aus der Fabel des Archilochos nachstreben".

Von den auf diese Weise abgeteilten drei Stücken gliedert sich das erste (1.) wiederum in drei Gruppen. Deren erste (1. a) entnimmt als Konsequenz aus dem Vorhergehenden den Satz, daß wir dem Körper nur mit dem Notwendigen zu dienen, der Seele aber das Beste darzubringen haben; doch trägt die zweite Gruppe (1. b) nur solche Fälle zusammen, die beweisen, daß es unsittlich ist, den Bedürfnissen des Körpers überhaupt irgendeine Bedeutung beizumessen. Sie sind so geordnet, daß der erste Absatz die Pflege des Körpers und der zweite die der Seele vornimmt, der dritte aber die an den beiden ersten ermittelte Ablehnung der körperlichen Bedürfnisse auch noch besonders rechtfertigt. Bis ins letzte hinein erstreckt sich die straffste Systematik: Die Fürsorge für den Körper gilt einmal der Nahrung — dabei belegt Basilius seinen Standpunkt an drei Unterweltstrafen; zweitens gilt sie der Kleidung — dabei verwendet der Verfasser drei Begründungssätze. In dem Absatze von der Reinigung der Seele geht Basilius der Reihe nach alle fünf Sinne durch, und die Rechtfertigung seines asketischen Prinzips geschieht an zwei Autoritäten, einer profanen — Platon — und einer christlichen — Paulus —, und der Vergleichung mit dem Werkzeug. Die dritte Gruppe (1. c) zieht aus den Voraussetzungen der zweiten Gruppe die eine Folgerung, daß es falsch ist, den Bedürfnissen des Körpers nachzugeben. Sie verwendet dabei zunächst die beiden Ver-

gleichungen mit dem wilden Tier und dem Wagenlenker und dann noch drei Beispiele aus der griechischen Überlieferung als Beweismittel: Pythagoras, Platon und die Ärzte. Zwischen der ersten und den beiden anderen Gruppen des ersten Stückes besteht also ein gewisser Unterschied im Inhalte: die erste Gruppe behauptet, daß den Verpflichtungen gegenüber unserer Seele der Vorrang gebühre, die beiden anderen beweisen hingegen, daß „ganz im Gegenteil" der Körper übersehen werden müsse. Er drückt sich sogar äußerlich dadurch aus, daß zwischen der ersten und der zweiten Gruppe die konjunktionale Verbindung fehlt.

Um das zweite Stück (2.) ist es ganz ähnlich bestellt. Dessen erste Gruppe (2. a) führt in ihrem ersten Absatze die Eingangsthese des ersten Stückes in dem Sinne weiter, daß ein Mann, der dem Körper keinerlei Wert beimißt, überhaupt allem kühl gegenübersteht, was menschlich ist, und begründet diesen neuen Gedanken in ihrem zweiten Absatze mit dem Hinweise auf die Stellung eines solchen Mannes zum Reichtum. Dagegen redet die zweite Gruppe (2. b) von vornherein nur von Leuten, die gelernt haben, dem Reichtum vorurteilslos gegenüberzustehen, und behauptet im ersten Absatze, sie verfielen weder bei ihren Worten noch bei ihren Werken jemals in Niedrigkeit und Gemeinheit. Zum Beweise vergleicht der zweite Absatz zuerst im allgemeinen die Erhabenheit einer vorurteilsfreien Gesinnung mit der Niedrigkeit besitzlüsterner Menschen und dann im besondern drei Beispiele rechtschaffener Taten oder Reden aus alter Zeit, die desselben Geistes sind, nämlich Solon, Theognis und Diogenes, mit unserer eigenen Erbärmlichkeit. Die dritte Gruppe (2. c) schildert im ersten Absatze, wie die richtige Einstellung zum Besitze ist, und beweist im zweiten Absatze deren hohe Sittlichkeit an Hand der Gegenüberstellung von drei rechtschaffenen Taten der Alten, nämlich Sokrates, Pheidias und Polykletos, und der Schimpflichkeit unserer Meinung, daß der Mensch noch eines anderen Schmuckes bedürfe als der Tugend. Die zweite und dritte Gruppe behandeln also je eine Seite des Gedankens, der an ihrer Spitze steht: „Wer dazu erzogen ist, solchen Dingen vorurteilslos

gegenüberzustehen, würde wohl nimmermehr etwas Niedriges und Schimpfliches in Wort und Werk lieber wählen.“ Auch in diesem Stücke fehlt mithin zwischen der ersten und den beiden anderen Gruppen ein genauer Zusammenhang: die erste Gruppe macht darauf aufmerksam, daß ein Mann, der seinen Körper unterdrückt, überhaupt nichts Menschliches bewundert; die beiden anderen zeigen hingegen, daß eine vorurteilsfreie Auffassung vom Reichtum vor der Niedrigkeit und Schande bewahrt, in die wir in diesem Punkte versunken sind.

Besteht zwischen den beiden ersten Stücken immerhin eine gewisse Ähnlichkeit in der Anlage, so bietet das dritte Stück (3.) ein wesentlich anderes Bild. Dessen erste Gruppe (3. a) erweitert die Spitzenthesen der beiden anderen Stücke um den Einfall, wir würden hinter Schmeicheleien und Augendienereien her sein und dem Fuchse des Archilochos nachstreben. Die zweite Gruppe (3. b) lehnt so etwas im ersten Absatze auf das nachdrücklichste ab und belegt dies im zweiten Absatze durch die beiden Vergleichungen mit dem ägyptischen Sophisten und dem Polypen. Hier ist der Zusammenhang des Stückes evident: Basilius verwahrt sich gegen die Annahme, als ob „wir“ einer Knechtsmoral das Wort redeten.

Demnach klaffen sowohl im Gefüge des Abschnittsganzen als auch in dem der Einzelstücke Lücken, die um so auffallender sind als einerseits die drei Spitzenthesen darauf hinzielen, das Ganze zusammenzuhalten, und anderseits auch in allem übrigen die charakteristische Denkdisziplin des Basilius durchaus gewahrt bleibt. Quellenuntersuchungen[1] vermögen indessen über diesen Punkt keine Aufklärung zu geben. Zwar muß die Predigt Hab acht auf dich bereits vorgelegen haben, als der sermo gehalten wurde; denn das erste Stück (1.) wiederholt in der Spitzengruppe (1. a) ihr Grundmotiv und spielt in dem dritten denn-Satze des ersten Ab-

[1] Beispiele davon sind T. Leslie Shear, The influence of Plato on Saint Basil, Baltimore 1906; Karl Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, Göttingen 1908; C. Buettner, Basileios des Großen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur, eine Quellenuntersuchung, Würzburg 1908.

satzes der zweiten Gruppe (1. b) sogar auf das Wort an: Erkenne dich selbst, das die Hellenisten bei jener Gelegenheit mißbraucht hatten. Auch die Homilie an die Reichen war schon vorhanden; denn das zweite Stück (2.) bedient sich der dort verfochtenen Lehre vom völligen Verzicht auf jegliches Verlangen nach irdischem Besitz zur Begründung seiner Eingangsthese (2. a); jedoch glaubt der Redner im sermo nicht mehr an den Erfolg seiner Beredsamkeit, sondern ist bereits von der Unbelehrbarkeit der menschlichen Natur durchdrungen, wie die beiden anderen Gruppen (2. b und 2. c) beweisen. Aber gerade für die besonderen Eigentümlichkeiten der beiden Sermostücke geben diese Predigten darum doch nichts aus, da ihr Inhalt bereits in den beiden Spitzensätzen vollständig wiedergegeben ist. Außerdem fehlt das entsprechende Gegenstück für die dritte Spitzenthese (3. a).

Basilius macht vielmehr auch an dieser Stelle von seiner Gewohnheit Gebrauch, seine Worte den Antithesen der Gegner anzupassen, denen er gerade entgegentritt. Denn alle drei Gesichtspunkte, die von ihm als unbegründet abgewiesen werden, begegnen sich in dem Streben, die Unmöglichkeit der biblischen Gebote darzutun. Außerdem beruht ihre Gliederung auf demselben Dreisphärenmotiv, dessen sich die Hellenisten bei ihrer Auslegung des Wortes Hab acht auf dich bedient hatten. Endlich lassen sich sogar noch deren Argumente aus Basilius' Widerlegung erschließen.

Der im ersten Stücke (1.) behandelte Satz war der Wir-Sphäre entnommen und besagte, daß die Gebote der Bibel wider die Notwendigkeiten der menschlichen Natur verstießen. Als Beleg diente der Vers aus der Bergpredigt Matth. 6, 25: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr esset, noch für euren Leib, was ihr anziehet", wie daraus hervorgeht, daß der erste Absatz der zweiten Gruppe (1. b) zuerst von den Sorgen, welche sich die Menschen um ihre Ernährung machen, und dann von ihrer Not um die Bekleidung handelt. Daß solche Fragen in der Tat bei der Argumentation der Hellenisten eine große Rolle spielten, lehrt sowohl die Homilie wider die Zürnenden als auch Hab acht auf dich.

Der im zweiten Stücke (2.) behandelte Satz war der

Sphäre des Unsrigen entnommen und besagte, daß die Gebote der Bibel wider die Notwendigkeiten des irdischen Besitzes verstießen. Als Beleg diente der Vers aus der Geschichte vom reichen Jüngling Matth. 19, 20: „Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib es an Arme", wie sich daraus ergibt, daß die Begründung des Gegenspruches (2. a, zweiter Absatz) nur von dem Reichtum spricht, während sonst noch eine Reihe anderer Dinge zu den Gütern unseres Lebens zählt. Was die Hellenisten meinten, lehrt folgende Stelle aus der Homilie an die Reichen[1]: „*Ich kenne viele, die fasten, beten, seufzen und so alle Frömmigkeit bezeigen, die nichts kostet, aber nicht einen einzigen Pfennig für die Notleidenden verschwenden. Was nützt diesen ihre sonstige Tugend? Denn das Reich der Himmel nimmt sie nicht auf, dieweilen es heißt: ‚Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr eingehe als ein Reicher in das Reich der Himmel.' Aber die Auslegung ist zwar so deutlich, und ihr Verkünder lügt nie; die ihr aber folgen, sind spärlich. Und es heißt: ‚Wie werden wir leben, wenn wir alles abgeben? Wie aber wird es in unserm Leben zugehen, wenn alle verkaufen und alle abgeben?' Frage mich nicht nach dem Sinn göttlicher Gebote: der die Gesetze gegeben hat, weiß auch das Unmögliche seinem Gesetze anzupassen. Dir aber wird wie auf einer Wage dein Herz geprüft, ob es sich dem wahren Leben oder dem gegenwärtigen Genusse zuneigt. Denn es wäre angebracht, daß die*

[1] Migne 31, 288 A 1—B 6: Οἶδα πολλοὺς νηστεύοντας, προσευχομένους, στενάζοντας πᾶσαν τὴν ἀδάπανον εὐλάβειαν ἐνδεικνυμένους, ὀβολὸν δὲ ἕνα μὴ προιεμένους τοῖς θλιβομένοις. τί ὄφελος τούτοις τῆς λοιπῆς ἀρετῆς; οὐ γὰρ παραδέχεται αὐτοὺς ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, διότι εὐκοπώτερον, φησί, κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ἀλλ' ἡ μὲν ἀπόφασις οὕτως ἐναργὴς καὶ ὁ εἰπὼν ἀψευδής, οἱ δὲ πειθόμενοι σπάνιοι. καί· πῶς βιωσόμεθα πάντα ἀποκτησάμενοι; φησί· τί δὲ τὸ σχῆμα τοῦ βίου ἔσται πάντων πωλούντων καὶ πάντων ἀποκτωμένων; μὴ ἐρώτα με διάνοιαν δεσποτικῶν προσταγμάτων· οἶδεν ὁ νομοθετήσας καὶ τὸ ἀδύνατον συναρμόσαι τῷ νόμῳ. σοῦ δὲ ὥσπερ ἐπὶ τρυτάνης δοκιμάζεται ἡ καρδία, πότερον πρὸς τὴν ζωὴν τὴν ἀληθινὴν ἢ πρὸς τὴν παροῦσαν ἀπόλαυσιν καταρρέπει. οἰκονομικὴν γὰρ τοῦ πλούτου τὴν χρῆσιν, ἀλλ' οὐκ ἀπολαυτικὴν τοὺς σωφρόνως λογιζομένους νομίζειν προσῆκε, καὶ ἀποτιθεμένους χαίρειν ὡς ἀλλοτρίων χωριζομένους, ἀλλ' οὐχὶ δυσχεραίνειν ὡς τῶν οἰκείων ἐκπίπτοντας.

vernünftig Denkenden glauben, die Verwendung des Reichtums sei eine Frage der Verwaltung, nicht aber des Genusses, und sich freuen, wenn sie ihn abgeben, als ob sie sich fremden Eigentums entledigten, aber nicht mißgestimmt werden, als ob sie aus ihrem eigenen Besitze verdrängt würden." Die Hellenisten bewiesen also die Unmöglichkeit einer allgemeinen Besitzentäußerung, wie sie Basilius vorschwebte, an den Folgen, die ein solcher Schritt für das private und öffentliche Leben nach sich ziehen würde.

Der im dritten Stücke (3.) behandelte Satz war der Umgebungssphäre entnommen und besagte, daß die Gebote der Bibel zu knechtischer Gesinnung gegen die Mitmenschen erzögen. Als Beleg diente der Vers aus der Geschichte vom Rangstreit der Jünger Mk. 9, 35: „Wenn einer der erste sein will, so soll er der letzte von allen und aller Diener sein." Ähnlich heißt es bei Matth. 20, 26: „Wer unter euch groß werden will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der soll euer Knecht sein." Denn was Basilius bei dieser Gelegenheit bekämpft, ist eine verkehrte Vorstellung von dem Wesen des Dieners oder Knechtes. Auch diese Verse hatte der Kirchenvater schon in der Homilie wider die Zürnenden herangezogen (s. S. 112).

Ebenso wie diese Antithesen der Hellenisten von demselben Geiste getragen sind wie ihre früheren Kundgebungen, herrscht natürlich auch bei den Gegensprüchen des Basilius völlige Übereinstimmung mit seinen andern Schriften, da er der gleichen Tradition anhängt, welche die Gegner verwerfen. Es ist daher zwar möglich, die scheinbare Diskrepanz, die zwischen der ersten und der dritten Gruppe des zweiten Stückes (2. a—2. c) in bezug auf Basilius' Stellung zum Besitz besteht, mit Hilfe der oben zitierten Stelle aus der Homilie an die Reichen in dem Sinne aufzulösen, daß die Kunst, über den Besitz zu verfügen, sich eben darin äußert, ihm zu entsagen; aber Basilius durfte jetzt bei seinen Gegensprüchen nicht mehr dabei stehen bleiben, seine früheren Darlegungen einfach zu wiederholen, weil ihnen ja die Antithesen bereits Rechnung trugen, sondern er war gezwungen, sie zu rechtfertigen.

Deshalb greift das erste Stück (1.) in seiner ersten Gruppe (1. a) zwar das Thema der Homilie Hüb acht auf dich als Gegenspruch auf, leitet aber im folgenden dessen Berechtigung daraus her, daß sich die Meinung der Gegner als verkehrt erweist. Dabei fällt der zweiten Gruppe (1. b) die Aufgabe zu, den sachlichen Grund dazu zu legen, und der dritten (1. c), die notwendige Folgerung zu ziehen. Daß Basilius damit in der Tat einer falschen Auffassung entgegentritt, erhellt aus dem ersten und letzten Satze der dritten Gruppe: der erste Satz beginnt nämlich mit den Worten: „Ganz im Gegenteil wäre also angebracht, den Körper zu züchtigen und niederzuhalten", und der letzte Satz brandmarkt es nochmals als „offenbaren Wahnsinn, diesem untertan zu sein und aufzuwarten".

Auch das zweite Stück (2.) beginnt in seiner ersten Gruppe (2. a) mit einem Rückgriff auf das Thema der Homilie an die Reichen; seine beiden anderen Gruppen (2. b und c) beweisen aber die Wahrheit der dort vorgetragenen Lehre in der Weise, daß sie sich auf Grund einer Vergleichung mit unseren Alltagsvorstellungen doch als erhabener und sittlich wertvoller zu erkennen gibt.

Das dritte Stück (3.) kann dagegen dem Argumente der Hellenisten aus dem Grunde keinen Gegenspruch entgegenstellen, weil Basilius tatsächlich in der Selbstverleugnung eines getreuen Knechtes den Fortschritt der christlichen Sittlichkeit erblickt; infolgedessen zitiert seine erste Gruppe (3. a) die Antithese selber, und die zweite Gruppe (3. b) beweist, daß das wahre Christentum jedoch solch einer Manier, wie sie ihm von den Gegnern untergeschoben wird, genau so feindlich gegenübersteht wie Platon dem Thrasymachos.

Trotz all seiner Ähnlichkeit mit früheren Schriften desselben Verfassers besitzt also auch dieser Abschnitt des sermo einen selbständigen Wert, da er die alten Gedanken nicht bloß wiederholt, sondern geradezu weiterbringt; und wenn er dabei in reichlichem Maße hellenische Motive verwendet, so ist das kein Zeichen für eine Anpassung an die hellenische Denkform, sondern im Gegenteil dem Bedürfnisse nach ihrer Überwindung entsprungen.

3. Der zweite Abschnitt.

Der zweite Abschnitt (II.) wird zwar dadurch in zwei Gruppen zerlegt, daß die Biasanekdote mit der Konjunktion „also" über die beiden denn-Sätze hinweg Anschluß bei dem ersten Satze sucht; doch stehen beide Gruppen unter dem einen Thema: „In welchem Grade das Jetzige nur ein Schattenriß der wirklichen Tugend ist, wollen wir noch aus dem Bildungsgute derer von draußen bestimmen", so daß dieser Abschnitt im Gegensatze zu dem vorhergehenden bloß aus einem einzigen Stücke besteht.

Die erste Gruppe (a.) grenzt zunächst das neue Thema gegen den ersten Abschnitt (I.) ab und begründet dann, weshalb Basilius es für richtig hält, noch aus dem Bildungsgute derer von draußen zu bestimmen, in welchem Grade das Jetzige nur ein Schattenriß der wirklichen Tugend ist. Weshalb er darauf zu sprechen kommt, ergibt sich daraus, daß Hesiod bei dieser Gelegenheit eine derbe Zurechtweisung erhält. Die zweite Gruppe (b.) benutzt im ersten Absatze das Biaswort dazu, die Lächerlichkeit des Ziels, das ein Mann seinem eigenen Sohne steckt, der von den Griechen unter die sieben Weisen gerechnet wird, gegenüber der Erhabenheit des Zieles darzutun, das Basilius vorschwebt. Der zweite Absatz faßt die beiden Hauptpunkte noch einmal zusammen, von denen sich der Redner im zweiten Hauptteile hatte leiten lassen, nämlich zur Fürsorge für die Ewigkeit aufzurufen und vor Untätigkeit zu warnen; dabei gilt die im Schlußsatze gegebene Begründung für beide Fälle gleichermaßen.

Auch dieses Stück erwidert auf eine Antithese der Hellenisten. Sie ist dem Gedanken zu entnehmen, der beiden Gruppen gemeinsam ist, nämlich die Minderwertigkeit der hellenischen Geschichten gegenüber den Geboten der Bibel zu betonen. Demnach hatten die Hellenisten das Gegenteil behauptet, wie es ihrer Sinnesart entsprach, und diese Antithese damit begründet, daß jene Geschichten ein Zehrgeld fürs Alter seien, das lohne jeden Stein in Bewegung zu setzen, ohne jedoch unmögliche Anforderungen zu stellen.

4. Das Gesamtbild des zweiten Teils.

An dem fast ängstlichen Bemühen des Basilius, bei jedem neuen Schritte, den er tut, den Zusammenhang mit den vorigen nicht aus dem Auge zu verlieren, zeigt sich, daß er sämtliche Einzelstücke des zweiten Teils unter ein einheitliches Thema gerückt wissen will.

Den ersten gemeinsamen Gesichtspunkt bringt der erste Satz: „Was sollen wir also tun? könnte einer sagen. Was denn anderes als für unsere Seele Sorge tragen, indem wir uns von dem übrigen gänzlich frei machen?" Genau diesen Gedanken durchzuführen, ist der Zweck jedes einzelnen Stückes. Im ersten Stücke des ersten Abschnittes (I. 1) zeigt Basilius an unserm Verhältnisse zu unserm Körper, im zweiten (I. 2) zu unserm Besitze, im dritten (I. 3) zu unserer Umgebung, daß allemal die Fürsorge für unsere Seele darin besteht, daß „wir uns von dem übrigen gänzlich frei machen". Im zweiten Abschnitte (II.) zeigt er, wie weit die menschliche Weisheit doch hinter dem Ziele unseres ganzen Strebens zurückbleibt, der Ewigkeit. Im ersten Abschnitt geht er also auf die Sache und im zweiten auf das Ziel ein, das wir verfolgen müssen.

Der zweite gemeinsame Gesichtspunkt ergibt sich aus den Antithesen, die er bekämpft. Denn sie sind untereinander eng verbunden, wie folgendes Schema erweist:

I. Abschnitt.

1. Stück: Die Gebote der Bibel verstoßen wider die Notwendigkeiten der menschlichen Natur; denn sie sagen: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr esset, noch für euren Leib, was ihr anziehet."

2. Stück: Sie verstoßen wider die Notwendigkeiten des irdischen Besitzes; denn sie sagen: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es an Arme."

3. Stück: Sie erziehen zu knechtischer Gesinnung gegen die Mitmenschen; denn sie sagen: „Wer unter euch der erste sein will, der soll euer Knecht sein[1].“

II. Abschnitt.

Sie sind infolgedessen für die Jugend viel weniger geeignet als die rechtschaffenen Taten der Alten; denn diese sind ein Zehrgeld für das Alter, ohne Unmögliches zu fordern.

Dasselbe Verfahren, seine Auslegung aus der Rechtfertigung erstehen zu lassen, hatte Basilius in dieser Predigt schon beim zweiten Abschnitte des zweiten Teils im ersten Hauptteile angewandt. Dort war auch die Situation die nämliche gewesen: die Hellenisten hatten Sätze aufgestellt, denen er als Verfechter der altchristlichen Überlieferungen aufs schärfste entgegentreten mußte. Er hatte also den Vorteil, daß seine Weise den Hörern nicht mehr fremd war, und nützte ihn in der Weise aus, daß er mit der Gliederung freier umging als damals, damit das Neue, das er brachte, nämlich die philosophische Begründung seines asketischen Standpunktes, um so klarer hervorträte. Genau in derselben Absicht hatte er nämlich schon beim ersten Teile des zweiten Hauptteils den Dispositionstypos des ersten Hauptteils umgefärbt.

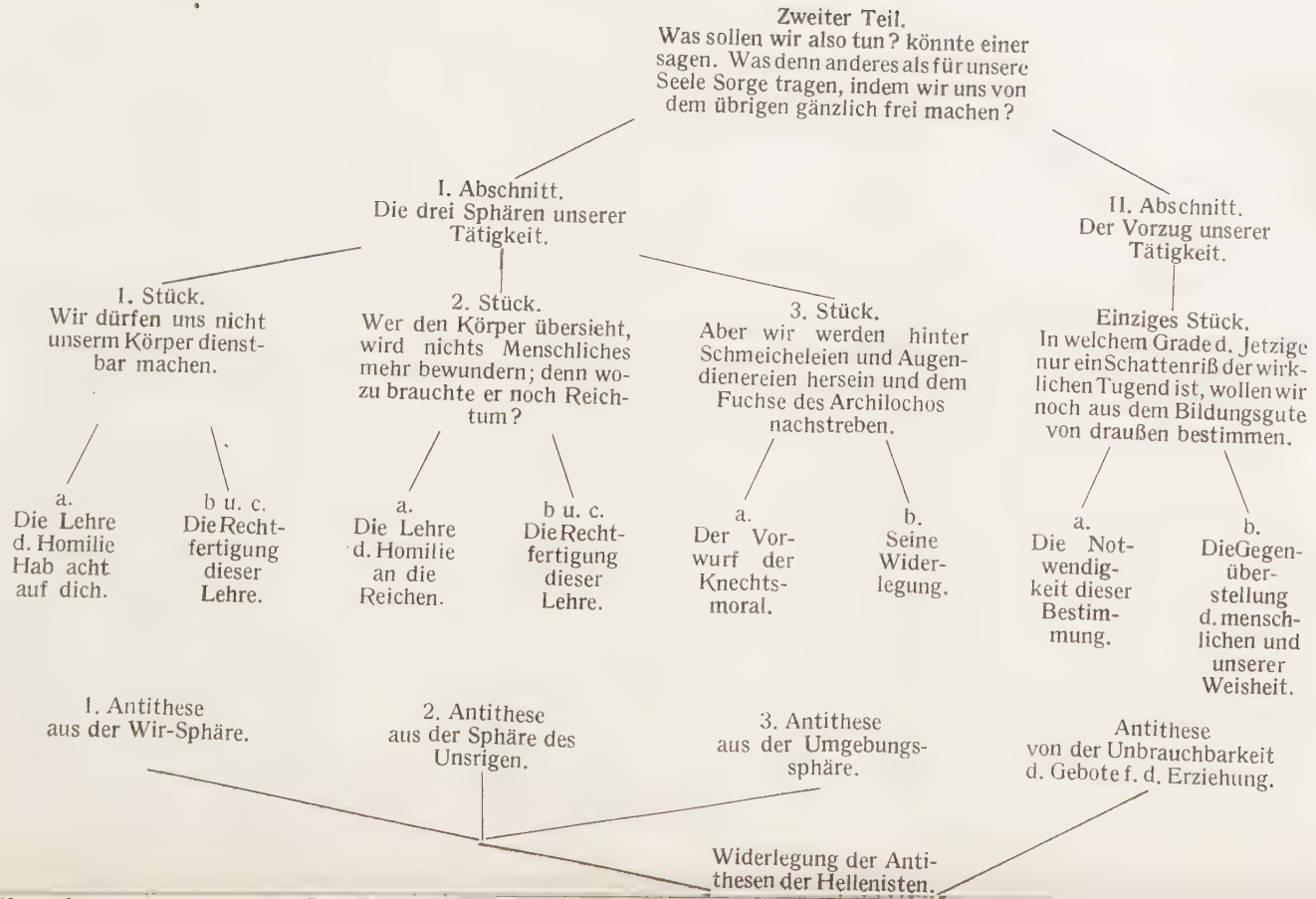
Das Schema steht auf der nächsten Seite (S. 312).

C. Der zweite Hauptteil als Ganzes.

Die beiden Teile des zweiten Hauptteils stehen unter derselben Doppelgliederung wie die beiden Teile des ersten Hauptteils.

Die erste Gliederung ergibt sich daraus, daß das Thema des ersten Teiles lautet: „Auch den von rechtschaffenen Taten der Alten herkommenden Nutzen wollen wir uns nicht entgehen lassen“, und das des zweiten Teils: „Was sollen

[1] Die Matthäusstelle ist aus dem Grunde eingesetzt, weil dieses Evangelium bekannter mehr zitiert wird als die andern Synoptiker.


Zweiter Teil.
Was sollen wir also tun? könnte einer sagen. Was denn anderes als für unsere Seele Sorge tragen, indem wir uns von dem übrigen gänzlich frei machen?
I. Abschnitt.
Die drei Sphären unserer Tätigkeit.
II. Abschnitt.
Der Vorzug unserer Tätigkeit.
1. Stück.
Wir dürfen uns nicht unserm Körper dienstbar machen.
2. Stück.
Wer den Körper übersieht, wird nichts Menschliches mehr bewundern; denn wozu brauchte er noch Reichtum?
3. Stück.
Aber wir werden hinter Schmeicheleien und Augendienereien hersein und dem Fuchse des Archilochos nachstreben.
Einziges Stück.
In welchem Grade d. Jetzige nur ein Schattenriß der wirklichen Tugend ist, wollen wir noch aus dem Bildungsgute von draußen bestimmen.
a. Die Lehre d. Homilie Hab acht auf dich.
b u. c. Die Rechtfertigung dieser Lehre.
a. Die Lehre d. Homilie an die Reichen.
b u. c. Die Rechtfertigung dieser Lehre.
a. Der Vorwurf der Knechtsmoral.
b. Seine Widerlegung.
a. Die Notwendigkeit dieser Bestimmung.
b. Die Gegenüberstellung d. menschlichen und unserer Weisheit.
1. Antithese aus der Wir-Sphäre.
2. Antithese aus der Sphäre des Unsrigen.
3. Antithese aus der Umgebungssphäre.
Antithese von der Unbrauchbarkeit d. Gebote f. d. Erziehung.
Widerlegung der Antithesen der Hellenisten.

wir also tun? könnte einer sagen. Was denn anderes als für unsere Seele Sorge tragen, indem wir uns von dem übrigen gänzlich frei machen?" Mithin gibt Basilius im ersten Teile die theoretische Begründung seiner Auffassung von der Bedeutung der πράξεις τῶν ἔξωθεν für die christliche Erziehung und bespricht im zweiten Teile deren praktische Verwertung. Auch darin stimmt der zweite Hauptteil mit dem ersten überein, daß seine beiden Teile in je zwei Abschnitte gegliedert sind; doch ist das neue Schema gegen das erste insoweit vereinfacht, als Basilius soviel wie möglich in beiden Teilen den gleichen Gesichtspunkt innehält. Denn im theoretischen Teile wird zunächst die sachliche und dann die methodische Seite des Problems behandelt, und ebenso wird im praktischen Teile zuerst die Sache durchgeführt und dann auf das Ziel verwiesen.

Zum andern steht auch beim zweiten Hauptteile zu Anfang eine grundlegende Partie, welche versucht, zu einem Ausgleich der beiden Parteimeinungen zu gelangen — sie umfaßt den ersten Abschnitt des ersten Teils; dann folgt eine diskutierende Partie, die aus dem Gegensatze zu jeder der beiden Parteien das richtige Urteil vorbereitet — sie umfaßt den zweiten Abschnitt des ersten Teils; daraus entnimmt eine dritte Partie die darüber zu gebende Auslegung, die an Gegensprüchen wider die Hellenisten entwickelt wird — sie umfaßt den zweiten Teil. Doch vermeidet der Redner dabei anders als im ersten Hauptteil jede kunstvolle Verschränkung, reiht vielmehr die einzelnen Punkte säuberlich durch Überleitungen geschieden einfach nebeneinander auf.

Die beiden Gliederungen vereinigen sich genau wie im ersten Hauptteile unter dem gleichen Gesamtthema, da sich jede von ihnen mit der Bedeutung befaßt, die den „rechtschaffenen Taten der Alten" bei der Erziehung der christlichen Jugend zukommt, und ebenso liegt wiederum bei beiden der Schwerpunkt am Ende: das zeigt sich bei der ersten Gliederung darin, daß der Umfang der Abschnitte immer größer wird, und bei der zweiten darin, daß die eigentliche Auslegung am Ende gegeben wird.

Der zweite Hauptteil gleicht dem ersten endlich noch darin, daß die Ausgangs- und die Diskussionspartien (A. und B.) zuerst die Hellenisten und dann die Urchristlichen vornehmen, während die Auslegungspartie (C.) allein die Hellenisten berücksichtigt; eine Unebenheit wie im zweiten Abschnitt des ersten Teils des ersten Hauptteils kommt indessen nicht mehr vor.

Auch die Gesamtdisposition des zweiten Hauptteils ist demnach eine Typisierung der Anlage des ersten Hauptteils. Doch beschränkt sie sich nicht etwa auf eine bloße Anwendung des alten Verfahrens auf das neue Thema; sondern Basilius benützt den feststehenden Rahmen seiner Gliederung dazu, um sein persönliches asketisches Erziehungsideal viel stärker hervortreten zu lassen. Auf diese Weise erhält also der zweite Hauptteil trotz seiner äußern Angleichung an die Form des ersten ein wesentliches Eigenrecht.

Selbst das scheint nicht einmal bloßer Zufall zu sein, daß der zweite Hauptteil dank der Einfachheit seiner Gliederungen geringere Ansprüche an die Denkfähigkeit der Zuhörer stellt als der erste; denn in der Homilie Hab acht auf dich war es ebenso gewesen. Basilius trägt damit deren natürlicher Ermüdung Rechnung, die es bewirkt, daß sie nur noch einfache, aber kräftige Eindrücke verarbeiten können.

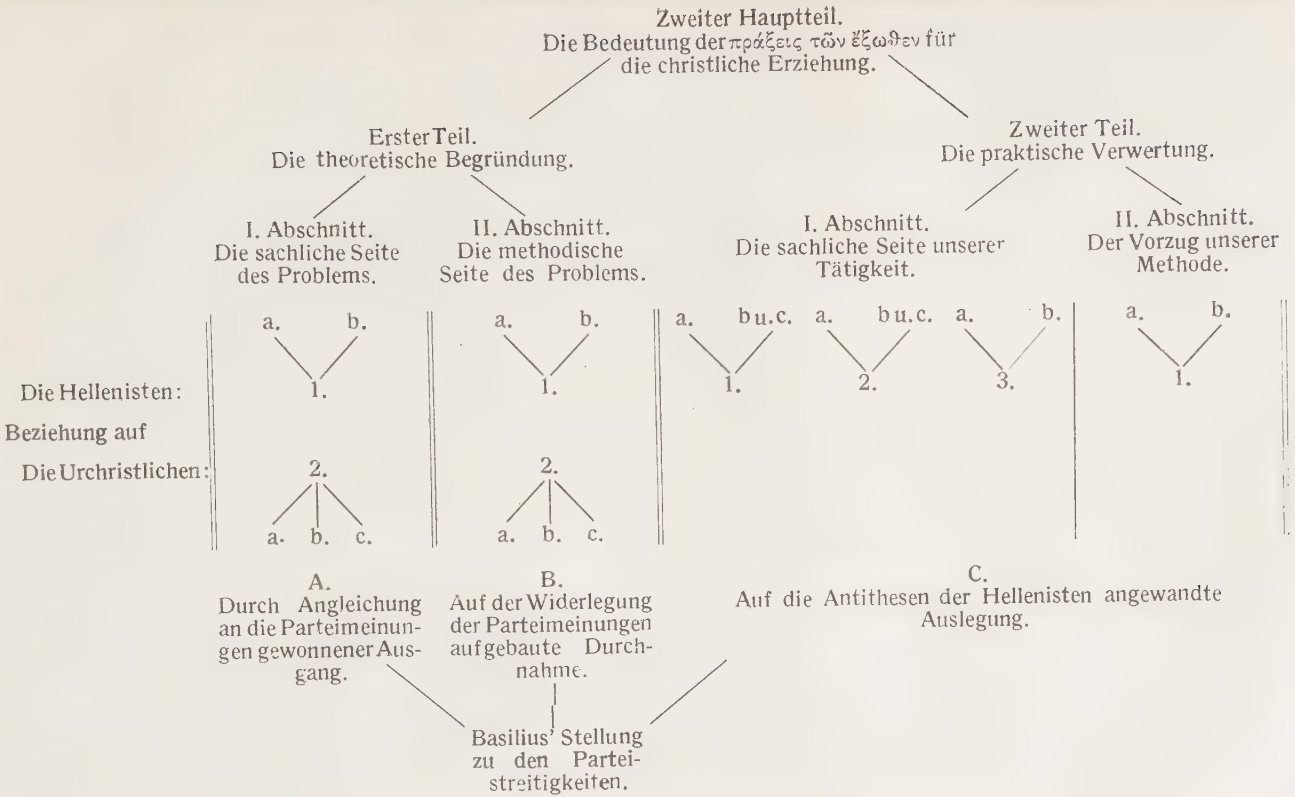
Das Schema des zweiten Hauptteils steht auf der nächsten Seite (S. 315).

IV. Schluß.

Die Predigt schließt mit folgenden Worten[1]:

„Also habe ich für meine Person von dem, was meiner Ansicht nach am meisten fördert, bisher zwar das besprochen, was

[1] Migne 31, 589 A 2—14: Ἐγὼ μὲν οὖν ἃ κράτιστα εἶναι κρίνω, τὰ μὲν νῦν εἴρηκα, τὰ δὲ παρὰ πάντα τὸν βίον ὑμῖν ξυμβουλεύσω. ὑμεῖς δὲ τριῶν ἀρρωστημάτων ὄντων μὴ τῷ ἀνιάτῳ προσεοικέναι δόξητε μηδὲ τὴν τῆς γνώμης νόσον παραπλησίαν τῇ τῶν εἰς τὰ σώματα δυστυχησάντων δείξητε. οἱ μὲν γὰρ τὰ μικρὰ τῶν παθῶν κάμνοντες αὐτοὶ παρὰ τοὺς ἰατροὺς ἔρχονται, οἱ δὲ ὑπὸ μειζόνων καταληφθέντες ἀρρωστημάτων ἐφ' ἑαυτοὺς καλοῦσι τοὺς θεραπεύσοντας, οἱ δὲ εἰς ἀνήκεστον παντελῶς μελαγχολίας


Zweiter Hauptteil.
Die Bedeutung der πράξεις τῶν ἔξωθεν für die christliche Erziehung.
Erster Teil.
Die theoretische Begründung.
Zweiter Teil.
Die praktische Verwertung.
I. Abschnitt.
Die sachliche Seite des Problems.
II. Abschnitt.
Die methodische Seite des Problems.
I. Abschnitt.
Die sachliche Seite unserer Tätigkeit.
II. Abschnitt.
Der Vorzug unserer Methode.
Die Hellenisten:
Beziehung auf
Die Urchristlichen:
a. b.
1.
2.
a. b. c.
a. b u. c.
3.
A.
Durch Angleichung an die Parteimeinungen gewonnener Ausgang.
B.
Auf der Widerlegung der Parteimeinungen aufgebaute Durchnahme.
C.
Auf die Antithesen der Hellenisten angewandte Auslegung.
Basilius' Stellung zu den Parteistreitigkeiten.

schon heute gilt; was aber euer ganzes Leben lang Gültigkeit behält, darin werde ich euch noch beraten. Ihr aber erwecket nicht den Anschein, als ob ihr von den drei Krankheitszuständen, die es gibt, dem unheilbaren gleichsähet, und zeiget nicht, daß die Krankheit eurer Erkenntnis der solcher Leute ähnlich ist, die ihr Körper ins Unglück gestürzt hat. Denn die nur wenig unter ihren Beschwerden zu leiden haben, gehen selber zu ihren Ärzten; die von schlimmeren Krankheiten ergriffen sind, rufen diejenigen zu sich, die sie heilen sollen; die sich aber völlig zu unheilbarem Trübsinn haben hinreißen lassen, lassen sie nicht einmal vor, wenn sie zu ihnen kommen: Das laßt euch jetzt nicht passieren, indem ihr den richtigen Überlegungen aus dem Wege geht."

Wie auch in der überleitenden Konjunktion zum Ausdrucke kommt, nimmt auf das Thema des vorhergehenden Stückes[1] Bezug, was Basilius von sich selber sagt. Er greift damit den Gesichtspunkt wieder auf, von dem er ausgegangen ist, daß nämlich die hellenischen Überlieferungen zwar jetzt als Vorübungen ihre Bedeutung haben, jedoch der Wahrheit, die das ganze Leben beherrscht, noch gar nicht nahekommen. Die Mahnung an die Hörerschaft stammt aus seinen ärztlichen Studien; sie warnt vor einer Ablehnung des vorgezeichneten Weges durch den Hinweis darauf, daß sie sich dann ja genau so anstellen würden, wie die Unglücklichsten unter den Kranken, die keinen Menschen mehr zu sich lassen, der an ihrem Lose teilnimmt.

Bis in den Schluß hinein bewahrt die Predigt ihr doppeltes Gesicht; denn unter den Angeredeten können ebensogut die jungen Leute wie die erwachsenen Teilnehmer verstanden sein. So ist es zu erklären, weshalb die persönliche Note, die der Einleitung ihren eigenen Reiz verlieh, dem Schlusse völlig abgeht.

παρενεχθέντες οὐδὲ προσιόντας προσίενται· ὃ μὴ πάθητε νῦν ὑμεῖς, τοὺς ὀρθῶς ἔχοντας τῶν λογισμῶν ἀποφεύγοντες.

[1] Nämlich die Vergleichung des hellenischen mit dem christlichen Tugendbegriffe; siehe oben S. 300.

V. Das Gesamtbild der Predigt.

Die einzelnen Antithesen der Hellenisten, auf die Basilius im Verlaufe seiner Predigt antwortet, lassen sich unter folgende Gliederung bringen:

I. 1. Unsere Jugend muß von dem Bildungsgut derer von draußen die Dichter, Geschichtschreiber und Redner „der Reihe nach alle" kennenlernen[1].

2. Dagegen braucht sie auf die Bücher philosophischen Inhaltes weniger achtzuhaben; auch davon braucht sie nichts zu wissen, wenn Homer moralisch ausgedeutet wird.

Denn zwischen denen, die über Weisheit gesprochen haben, bestehen so große Unterschiede, daß die Jugend keinem von ihnen folgen kann, weil sie deren Worte noch nicht an ihrem Leben nachzuprüfen vermag[2].

II. 1. Auch die Forderungen der Sittlichkeit lernt sie am besten an den rechtschaffenen Taten, von denen die hellenische Überlieferung erzählt[3].

Denn die Gebote der Bibel verstoßen

a) wider die Notwendigkeiten der menschlichen Natur; denn sie lehren: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr esset, noch für euren Leib, was ihr anzieht".

b) wider die Notwendigkeiten des irdischen Besitzes: denn sie lehren: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es an Arme."

c) Außerdem erziehen sie zu knechtischer Gesinnung; denn sie lehren: „Wer unter euch groß sein will, der

[1] Erschlossen aus den drei a-Gruppen des ersten Abschnittes im zweiten Teil des ersten Hauptteils (S. 247—251).

[2] Erschlossen aus den drei Stücken des zweiten Abschnittes im zweiten Teil des ersten Hauptteiles (S. 251—256).

[3] Erschlossen aus den ersten Stücken des ersten und zweiten Abschnittes im ersten Teil des zweiten Hauptteils (S. 276 f. und 250 ff.).

soll euer Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der soll euer Knecht sein[1]."

2. Sie sind also für die Jugend viel weniger geeignet als die rechtschaffenen Taten der Alten.

Denn diese sind ein Zehrgeld für das Alter, ohne Unmögliches zu verlangen[2].

Darauf hatten die Urchristlichen bereits mit folgenden Sätzen erwidert:

1. Die Beschäftigung mit Dichtern, Geschichtschreibern und Rednern ist abzulehnen.

Denn wir müssen die Jugend davor behüten, infolge ihrer Freude an den Erzählungen etwas von dem Schlechten anzunehmen, das an ihnen ist[3].

2. Ganz unangebracht wäre es jedoch, gerade die Philosophen zurückzustellen.

Denn die jungen Leute können garnicht früh genug zur Tugend angehalten werden, weil sie ja der köstlichste Besitz ist, den wir ihr überhaupt mitgeben; es kommt nämlich für uns nicht darauf an, was ein Mensch gelernt hat, sondern allein darauf, wie er handelt[4].

3. Die Behauptung, die Forderungen der Sittlichkeit könnten am besten an den rechtschaffenen Taten der Alten erlernt werden, richtet sich durch ihre eigene Begründung.

Denn auf diese Weise führen wir unsere Kinder nicht unserm Glauben zu, sondern entfremden sie ihm[5].

---

[1] Erschlossen aus den drei Stücken des ersten Abschnittes im zweiten Teil des zweiten Hauptteils (S. 290—300).

[2] Erschlosen aus den zwei Gruppen des zweiten Abschnittes im zweiten Teil des zweiten Hauptteils (S. 300—301).

[3] Erschlossen aus den drei b-Gruppen des ersten Abschnittes im zweiten Teil des ersten Hauptteils (S. 249—251).

[4] Erschlossen aus den drei Stücken des zweiten Abschnittes im zweiten Teil des ersten Hauptteils (S. 251—256).

[5] Erschlossen aus den zweiten Stücken des ersten und zweiten Abschnittes im ersten Teil des zweiten Hauptteiles (S. 277 f. und 283 ff.).

Beide Argumentationen sind nach Basilius' eigener Gedankenführung geordnet[1], beide weisen auch die charakteristischen Merkmale der beiden Parteien auf. Die Hellenisten zeigen wiederum ihre Vorliebe für die antiken Traditionen und ihre Abneigung gegen die biblische Sittlichkeit; die Urchristlichen betonen allein den religiösen Gesichtspunkt und verachten jede logische Folgerichtigkeit[2].

Wenn Basilius also seine Predigt in zwei Hauptteile gegliedert hat, deren jeder zwei Teile zu je zwei Abschnitten umfaßt, so ist das eine Anpassung an die Disposition der Hellenisten, die zu dem Zwecke geschieht, den Gegensatz wirksamer herauszustellen, der in der Sache zwischen ihm und den Hellenisten besteht. Und wenn daneben auch noch die dreiteilige Gliederung erscheint, so ist das eine vollkommenere Ausgestaltung der urchristlichen Anordnung, die zu dem Zwecke geschieht, deren Begründung eindringlicher zu machen.

Beim sermo ad adulescentes liegt demnach die persönliche Leistung des Verfassers nicht in der Spekulation, da der äußere Rahmen bereits gegeben war und die Ergebnisse von vornherein feststanden, sondern in der Kunstfertigkeit, mit der er die verschiedenartigsten Rücksichten gleichzeitig nebeneinander verfolgt hat. Denn dadurch daß die erste Gliederung den Hellenisten und die zweite den Urchristlichen angeglichen war, wird natürlich das andere Leitmotiv nicht aufgehoben, einerseits den Jugendlichen die richtige Auffassung zu lehren und anderseits diese vor den Erwachsenen zu rechtfertigen. Sondern es war Basilius nur eine willkommene Bestätigung für die Richtigkeit seiner Meinung, daß sie es ihm gestattete, so mannigfachen Anforderungen auf einmal gerecht zu werden.

Das ist auch der Grund, weshalb sein Standpunkt innerhalb der Kirche typische Geltung bekam. Nur eines hat

---

[1] Wenn im ersten Teile des ersten Hauptteils noch keine Antithesen zu erkennen sind, so liegt das daran, daß angesichts der Erfolge des Basilius über die Verpflichtung der Jugend, sich mit den Kenntnissen von draußen zu befassen, unter den Parteien keine Meinungsverschiedenheit mehr besteht.

[2] Doch siehe dazu die Zusammenfassung unten S. 324 ff.

sie nicht übernommen, sondern nur geduldet: die schroff asketische Einstellung des zweiten Teils im zweiten Hauptteil. Gerade darin erblickte Basilius jedoch für seine Person den Höhepunkt seiner Rede, wie daraus hervorgeht, daß bei beiden Hauptteilen das Schwergewicht auf dem Ende liegt, mithin auch bei der ganzen Predigt. Außerdem hat er ja sein ganzes Leben unter das Ideal einer solchen vollkommenen Selbstentäußerung gestellt. Aber er überschritt damit die Grenzen der kirchlichen Überlieferung.

Zusammenfassung.

„Sag', Basilius, wohnst du etwa doch in Athen und hältst dich nur vor dir selber versteckt[1]*?"*

Der Befund aller drei Analysen wird dadurch gesichert, daß er sich in allen Stücken mit dem Bilde deckt, das Basilius im prooemium de fide von der ersten Periode seiner Schriftstellertätigkeit entworfen hat[2]. Erstens sind alle drei Arbeiten entstanden, weil es „notwendig war, wider die bei Gelegenheit auftretenden Irrlehren zu streiten": im ersten Falle wurde Basilius dadurch zum Reden genötigt, daß sich die Ausschreitungen ständig wiederholen konnten, in die der Meinungsstreit um den Verzicht auf das Vergeltungsrecht ausgeartet war; im zweiten Falle galt es, den Ausbruch eines ähnlichen Unheiles zu verhüten, und im dritten waren auch schon die Voraussetzungen für einen Zusammenstoß der Parteien gegeben. Zweitens „ergab es sich" bei allen drei Gelegenheiten „aus der Verschiedenartigkeit der vom Teufel ausgesäten Gottlosigkeit, die eingeführten Blasphemien durch ihre Gegensätze zu stören oder gar zunichte zu machen": jedesmal boten Antithesen die schlagende Lösung für die schwere Aufgabe, zwei streitende Parteien von der Richtigkeit einer Ansicht zu überzeugen, die jede von ihnen ins Unrecht setzte. Daß Basilius sich für sein Verfahren „auf die Männer" beruft, „die sich schon vorher damit befaßt hatten", trotzdem der Zusammenhang zwischen Origenes' Schrift gegen Celsus und seinen eigenen Arbeiten nur sehr locker ist, erbringt den Beweis dafür, wie sehr er darauf bedacht war, den Anschein eines Neuerers zu vermeiden. Drittens sind in allen drei Homilien die Antithesen „bald diese, bald jene, wie es eben das Bedürfnis der Kranken

[1] Libanius im 355. Briefe an Basilius, Migne 32, 1097 A 8: Ἆρα, Βασίλειε, μὴ τὰς Ἀθήνας οἰκεῖς καὶ λέληθας σεαυτόν;

[2] S. oben S. 29 ff.

gerade erforderlich gemacht hatte"; denn das steigert ja ihre Wirkung am allermeisten, daß der Gedankengang allemal auf die Sinnesart der Kreise eingestellt ist, deren Sätze zur Erörterung stehen. Viertens „waren sie häufig zwar nicht schriftbeglaubigt, darum aber doch nicht der frommen Sinnesart entfremdet, die der Schrift entspricht"; dient doch jedes Wort, das Basilius spricht, selbst wenn es noch so griechisch anmutet, allein der Sicherung der biblischen Wahrheiten.

Der Charakter dieser Homilien ist also durch zwei Faktoren bestimmt worden, die Umwelt und die Persönlichkeit ihres Verfassers. Beide sind so gut bezeugt, wie es bei dem Mangel an jedem Vergleichsmaterial nur eben möglich ist. Erstens tragen die Spiegelbilder der Parteien in allen drei Homilien trotz aller Verschiedenheit im einzelnen doch dieselben typischen Züge. Den Hellenisten ist es in allen drei Fällen darum zu tun, die Belange der griechischen Gesittung gegenüber den Grundsätzen der kirchlichen Überlieferung wahrzunehmen. Dabei stützen sie sich allenthalben auf Gedanken und Formeln, die auf dem Boden der antiken Fragestellung erwachsen sind, biegen sie aber derart um, daß sie zu einer Spitze gegen die Gebote der christlichen Sittlichkeit werden. Die Urchristlichen hingegen erscheinen in allen drei Homilien als die Sachwalter der alten Traditionen. Sie lassen sich allemal von dem Zuge ihrer Empfindungen beraten und stellen den theoretischen Erwägungen der anderen ihre praktischen Erfahrungen entgegen. Zum andern erscheint auch die Persönlichkeit des Basilius bei allen drei Gelegenheiten in demselben Lichte. Überall ist sein Streben unverkennbar, berechtigte Gefühle nicht zu verletzen, sondern einem jeden das Seine zu erhalten: den Hellenisten ihre Hochachtung vor der griechischen Bildung, den Urchristlichen die heilige Einfalt ihres schlichten Glaubens. Nur in einem Punkte gibt es für ihn kein Verhandeln: es ist immer Aberwitz, an Gottes Wort und den Überlieferungen der Kirche[1] zu zweifeln. Sogar seine individuelle An-

[1] Über den Wert der Tradition spricht ausführlich die bekannte Stelle aus dem Buche an Amphilochius Migne 32, 188 A 5—189 B 10.

sicht zieht sich durch alle drei Predigten hindurch, daß auch in den Fragen der Sittlichkeit restlose Selbstverleugnung als einzige Richtschnur zu gelten hat. Die Charakteristik der beiden Parteien erfährt dadurch noch eine weitere Bestätigung, daß Basilius überall den Hellenisten mit den Methoden der griechischen Wissenschaft, den Urchristlichen aber nach der Weise des gesunden Menschenverstandes erwidert, und für die Redekunst des Kirchenvaters selber ist Libanius der gegebene Gewährsmann.

Es ist sogar noch zu erkennen, in welcher Richtung sich die beiden maßgebenden Faktoren ausgewirkt haben. Denn einerseits gehört der sermo ad adulescentes noch zu den Erstlingen aus Basilius' Feder; er muß nämlich vor dem Sechstagewerk angesetzt werden, das unter den großen Arbeiten zuerst entstand, da dieses im sermo an keiner Stelle berücksichtigt wird, selber aber nach den Grundsätzen angelegt ist, die dort entwickelt werden[1]. Anderseits pflegt Basilius, wie die Analysen gezeigt haben, die Ergebnisse seiner früheren Arbeiten an geeigneten Stellen einzuflechten, so daß damit auch die Reihenfolge der in Betracht kommenden Arbeiten gesichert ist.

Auszugehen ist dabei von der Schilderung des kirchlichen Elends zu Beginn seiner Wirksamkeit, die das prooemium de iudicio Dei gibt[2]. Bedenken gegen die Lehren des Christentums waren nämlich zwar schon immer erhoben worden; aber sie hatten in früheren Zeiten keinen dauernden Widerhall in den Herzen der Gläubigen gefunden, weil sich in der Regel nur solche Leute der neuen Lehre anzuschließen pflegten, die sich durch die Erzeugnisse eines schalen Rationalismus in ihrem Vertrauen auf die gute Sache nicht irremachen ließen. Seit dem Siege des Christentums waren jedoch gerade diese Kreise in die Minderheit gedrückt und der Wunsch nach einer Anpassung der kirchlichen Anschauungen an das Empfinden der Mehrheit immer dringlicher

[1] Mit Philon teilt die Schrift nur die Tendenz, mit Poseidonios den Grundsatz, das Brauchbare aus allen Schulmeinungen herüberzunehmen; sie verlangt daher eine besondere Untersuchung.

[2] S. oben S. 23 ff.

geworden, so daß sich jetzt innerhalb der Gemeinden die hellenische Denkform in siegreichem Vormarsche befand[1]. Auch die Beschlüsse des Konzils von Nicäa hatten diesen Zustand nicht beseitigt, sondern den Widerstand der Mehrheit nur verschärft, da sie offenbart hatten, wie wenig die Bischöfe geneigt waren, den griechischen Auffassungen irgendwelche Zugeständnisse zu machen. Menschliche Schwächen taten dann auch noch das Ihrige dazu, daß sich die widersprechenden Richtungen immer weiter voneinander entfernten.

An der Überwindung dieses Gegensatzes arbeitet schon die Homilie auf den Anfang der Sprüche, das früheste Werk, das in die Sammlung aufgenommen worden ist[2]. Denn hier führt Basilius seinem vorgesetzten Bischof auf dessen Wunsch an einem praktischen Beispiele den Nachweis für seine Behauptung, daß die Kenntnisse von draußen das Verständnis für die Bibel nicht etwa behindern, sondern es sogar wesentlich vertiefen können, wenn sie nur in der rechten Weise eingesetzt werden. So war es nämlich in seinem Elternhause gehalten worden, und zu dieser Ansicht war er auch selber zurückgekehrt, nachdem er — schon während seiner Studienzeit[3] — durch die Gnade seines Gottes „aus der Verirrung erlöst worden war, in die ihn die παράδοσις τῶν ἔξωθεν verstrickt hatte“[4]. In genau demselben Sinne hat er dann auch „wider die Reichen“ gepredigt; denn diese Homilie ist durchaus kein Abklatsch antiker Deklamationen[5], sondern zeigt, wie vorzüglich die landläufigen Motive aus der hellenischen Popularphilosophie geeignet sind, der Gemeinde sogar jenen völligen Verzicht auf jeden irdischen Besitz nahezubringen, den gerade die allerfrömmsten Christen aus der Geschichte vom reichen Jüngling entnahmen, um damit den zeitlichen Nöten ihrer Brüder zu steuern.

---

[1] Dafür häufen sich die Beweise im Jesajakommentar; eine besonders kennzeichnende Stelle steht Migne 30, 208 A 8—216 B 11.

[2] S. oben S. 125.

[3] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, 3. Band 2. Aufl., Freiburg 1923, S. 131.

[4] S. oben S. 23.

[5] Das hatte schon Dirking a. a. O. erkannt.

Doch fehlt den beiden Versuchen noch die zwingende Kraft der geistigen Überlegenheit, die allein in der Lage war, der Gegensätze Herr zu werden, die den inneren Frieden der Gemeinden erschreckend bedrohten. Dazu gelangte Basilius erst, als die Not der Stunde in ihm die geniale Lösung der Homilie wider die Zürnenden entband. Wie tief der Eindruck dieser Predigt war, zeigt sich einmal darin, daß die Antithesen der Hellenisten, mit denen sich die anschließende Homilie Hab acht auf dich auseinandersetzt, eine deutliche Spitze gegen die streng asketische Auffassung enthalten, mit der Basilius im Sinne seiner persönlichen Einstellung den altchristlichen Standpunkt übersteigert hatte. Zum andern griffen auch die Urchristlichen den Einfall des Kirchenvaters mit Eifer auf und stellten ihrerseits den neuen Sätzen der Hellenisten gleichfalls Antithesen entgegen. Da diese jedoch nicht minder einseitig gehalten waren als die Behauptungen der anderen, war die Lage bald wieder ebenso gespannt wie je zuvor. Da gelang es Basilius zum zweiten Male, mit Hilfe seiner Gegensprüche die schlimmste Gefahr zu bannen, trotzdem er in der Homilie Hab acht auf dich allein auf die Wucht seiner Beweisführung angewiesen war; denn die beiden andern Momente waren weggefallen, die ihm beim ersten Male geholfen hatten: das Staunen über die neue Methode und das schlechte Gewissen der Beteiligten.

Wie gut Basilius die Feuerprobe bestanden hatte, verraten auch in diesem Falle die Antithesen der Parteien zur nächsten Predigt, dem sermo ad adulescentes. Die Hellenisten befassen sich hier mit dem Vorschlage eines praktischen Pädagogen, im Unterrichte besonders die philosophische Literatur zu pflegen und bei der Erziehung die Gebote der Bibel zugrunde zu legen, und fordern statt dessen, daß im Unterrichte die schöne Literatur zu behandeln sei und die Erziehungsarbeit an Hand der rechtschaffenen Taten geschehen müsse, von denen die hellenische Überlieferung erzählt. Die Urchristlichen stimmen demgegenüber dem ersten Vorschlage zu. Die Erörterung hat also die Richtung bewahrt, die ihr von ihrem Urheber gegeben war; auch die

Einstellung der Parteien entspricht dem typischen Bilde insofern, als die Hellenisten den Kulturwert der griechischen Denkform und die Urchristlichen die Moral verfechten. Doch macht sich der Einfluß der Basiliuspredigten allerorten bemerkbar: dem Urheber des Ganzen haben sie seine beiden Leitmotive gegeben, da diese den beiden Hauptmerkmalen entsprechen, die jenen eigentümlich sind; den Parteien aber haben sie Ansichten aufgenötigt, die sich mit ihrer sonstigen Manier nur noch schwer vereinigen lassen: verzichten doch die Hellenisten auf die Philosophie, trotzdem sie die Krönung der griechischen Wissenschaft bedeutet, dagegen wird ihr Studium von den Urchristlichen gefordert, trotzdem sie ihren Gegnern die schärfsten Waffen zu liefern pflegte. Der innere Zusammenhang der ganzen Erörterung wird dadurch noch deutlicher gemacht, daß Basilius in seiner Antwort den verschiedenen Meinungen der Parteien genau so weit entgegenkommt, wie es sich mit dem Sinn der Ausgangsthesen verträgt: er hat selber die Sätze formuliert, die den Anlaß zu der Auseinandersetzung geboten haben, er ist selber der Pädagoge gewesen, zu dessen Methode die Parteien Stellung nehmen, und es ist sein eigener Reformvorschlag, den der sermo diskutiert. Diese Auslegung wird dadurch gedeckt, daß Basilius im Vorworte verkündigt, er habe das Verfahren, das er seinen Hörern empfiehlt, „selber von sich aus gefunden". Die erste Anregung zum Thema des sermo verdankt er also den Erfahrungen seiner bisherigen Tätigkeit; sie hatten ihn einerseits gelehrt, daß die Zersplitterung des damaligen Bildungswesens an den Streitigkeiten der Parteien wesentlichen Anteil hatte, anderseits aber auch die Möglichkeit dargetan, diesem Unheil mit Hilfe einer Erziehung Schranken zu setzen, bei der sich eine gründliche Kenntnis der profanen Wissenschaften mit einem sorgfältig gepflegten Sinn für das religiöse Empfinden paarte. Der Verlauf der Erörterung verschaffte ihm dann Einblick in die Schwierigkeiten, die der Durchführung seines Reformplanes im Wege standen, und zeigte ihm, daß er nur dann ungestört arbeiten könne, wenn er sich von vornherein eine Stellung sicherte, die

ihn über jeden Meinungsstreit hinaushob. Deshalb bewegt sich der sermo selber, die Programmrede für die Erweiterung seiner bisherigen Tätigkeit um das Gebiet der Jugenderziehung, einerseits in den Bahnen der Kunstform, der er seine bisherigen Erfolge zuschreiben durfte, überbietet sie aber auf der andern Seite in der Zierlichkeit des Aufbaues und Feinheit der Anpassung.

Das Verhältnis der Basiliushomilien zur hellenischen Wissenschaft hat schon Libanius beschäftigt; denn er schreibt im 355. Briefe[1]: „*Sag', Basilius, wohnst du etwa doch in Athen und hältst dich nur vor dir selber versteckt? Denn die Kinder der Cäsareer vermochten das nicht zu verstehen. Denn mir war die Zunge nicht an diese Dinge gewohnt, sondern stand wie beim Durchqueren eines Abhanges betroffen vor dem Neubruch deiner Worte und sagte dabei zu mir, ihrem Vater: ‚Vater, hast du nicht gelehrt, ein Homer ist dieser Mann?*[2] *Nein, ein Platon, nein, ein Aristoteles, nein, ein Susarion, der alles kann.' Und das sagte zwar meine Zunge; aber dich, Basilius, möchte ich mich so loben sehn*[3]." Basilius erwidert im nächsten Briefe[4]: „*Anzunehmen, was du schreibst, ist mir eine Freude, aber gebeten zu werden, auf dein Schreiben zu antworten, ein Angang. Denn was könnte ich wohl zu einer Zunge sagen, die so gut attisch spricht, als das eine, daß ich bekenne und froh bin, ein Schüler von Fischern zu sein?*"

---

[1] Migne 32, 1097 A 8—B 6 = Libanius XI, S. 594, Nr. 21 Förster: Ἆρα, Βασίλειε, μὴ τὰς Ἀθήνας οἰκεῖς καὶ λέληθας σεαυτόν; οὐ γὰρ τῶν Καισαρέων οἱ παῖδες ταῦτα ἀκούειν ἠδύναντο. ἡ γλῶττα γάρ μοι τούτων ἐθὰς οὐκ ἦν, ἀλλ' ὥσπερεί τινα κρημνὸν διοδεύοντος πληγεῖσα τῇ τῶν ὀνομάτων καινοτομίᾳ ἐμοί τε τῷ πατρὶ ἔλεγε· πάτερ, οὐκ ἐδίδαξας· Ὅμηρος οὗτος ἀνήρ; ἀλλὰ Πλάτων, ἀλλ' Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ Σουσαρίων ὁ τὰ πάντα ἐπιστάμενος. καὶ ταῦτα μὲν ἡ γλῶττα, σὲ δὲ εἴη, Βασίλειε, τοιαῦτα ἡμᾶς ἐπαινεῖν.

[2] Vgl. dazu Brief 345 Migne 32, 1089 C 9—D 2 = Libanius XI, S. 586, Nr. 10 § 4—5 Förster (oben S. 262).

[3] Der Doppelsinn entspricht dem Griechischen.

[4] Brief 356 Migne 32, 1097 B 10—14 = Libanius XI, S. 595 Nr. 22 Foerster: Δεχομένοις μὲν ἡμῖν ἃ γράφεις χαρά, ἀπαιτουμένοις δὲ πρὸς ἃ γράφεις ἀντεπιστέλλειν ἀγών. τί γὰρ ἂν εἴπουμεν πρὸς οὕτως ἀττικίζουσαν γλῶτταν πλὴν ὅτι ἁλιέων εἰμὶ μαθητὴς ὁμολογῶ καὶ φιλῶ;

Libanius spielt mit seiner Frage auf Basilius' frühere Behauptung an, er habe alles vergessen, was er einst studiert hätte[1], und dieses Staunen ist gewiß berechtigt; denn Basilius war nur durch seinen athenischen Aufenthalt in die Lage versetzt worden, solche Predigten zu konzipieren. Das hat er selber verspürt und aus diesem Grunde seinen Worten durch eine positive Auslegung ihre anfängliche Schärfe genommen; aber sie haben selbst in ihrer ersten Form doch mehr Berechtigung als Libanius und seine modernen Nachfahren wahrhaben wollen. Denn schon die Sätze der Hellenisten hatten das überkommene Erbgut bereits im Sinne der christlichen Problemstellungen umgefärbt; vor allem aber steht Basilius' eigene Einstellung in völligem Widerspruche zu hellenischem Wesen und wurzelt ganz in dem Typos des Seelsorgers, den sich das Christentum neu geschaffen hatte. Aus diesen Gründen war es ihm gar nicht möglich, griechische Vorbilder zu übernehmen, sondern er löst das ihm daraus zuströmende Gedankengut so weit auf, bis es sich dem besonderen Zwecke einfügt, der seiner Aufgabe entspricht. Das zeigt sich nirgends deutlicher als in den Beziehungen zwischen dem sermo ad adulescentes und Platons Staat[2]. Der Einfall selber, die platonische Schrift für das Thema des sermo auszubeuten, darf Basilius allerdings kaum in Rechnung gesetzt werden, da sie dem eisernen Bestande an pädagogischem Material zugezählt werden muß, zu dem jeder Stellung zu nehmen hatte, der sich überhaupt mit Erziehungsfragen abgab. Aber von dem einen Grundgedanken Platons, daß „wir bei der Erziehung aus Nützlichkeitsgründen nur den ernsteren und ungefälligeren Dichter und Schriftsteller verwenden werden, der uns die Redeweise des sittlichen Mannes nachahmend darstellen würde"[3], hat der Christ zwar die Voraussetzungen, jedoch nicht die Folgerungen übernommen, trotz-

[1] Im Brief 339 Migne 32, 1084 D 2—1085 A 2 (Einleitung S. 20).

[2] Das Material ist zu den einzelnen Stellen vermerkt. Leider waren mir die Untersuchungen, die von amerikanischer Seite im Anschlusse an die New-Yorker Kirchenväterausgabe angestellt worden sind, sämtlich nicht zugänglich.

[3] S. oben S. 259.

dem sie sich vorzüglich auf seine Auffassung hätten anwenden lassen; aber in diesem Punkte wollte er ja den Hellenisten entgegenkommen. Und der harmonische Ausgleich zwischen Körper und Seele, den Platon als das höchste Ziel der Erziehungsarbeit verkündigt[1], läuft seinen asketischen Anweisungen sogar stracks zuwider. Die Hauptmasse des platonischen Gutes dient ihm dazu, die Irrtümer seiner hellenistischen Gegner zu widerlegen, und nur ganz selten macht er sich auch selbst etwas Platonisches zu eigen; aber dann muß es dazu verhelfen, einen christlichen Gedanken deutlicher zu machen: „hat es doch der Apostel nicht von sich gewiesen, zu demselben Zwecke häufig ebenfalls griechische Ausdrücke zu verwenden“[2]. Ein anderes bezeichnendes Beispiel für die Selbständigkeit, mit der Basilius feste Formeln der antiken Überlieferung seinen Sonderzielen gefügig zu machen weiß, bietet der erste Hauptteil der Homilie wider die Zürnenden[3].

Das Verhältnis des Basilius zur christlichen Überlieferung wird dadurch geklärt, daß Aufgaben von der Art, wie sie ihm gestellt waren, erst zu einer Zeit an den Seelsorger herantraten, wo es nicht mehr das Christentum selber, sondern bereits nur noch die Rechtgläubigkeit zu verteidigen galt. Deshalb findet sich selbst im sermo nicht die leiseste Spur davon, daß die Erörterungen, die Clemens oder Origenes über die Bedeutung der griechischen Bildung geführt hatten, irgendwie einen positiven Einfluß auf Basilius ausgeübt haben. Im Gegenteil, sein Wort, er habe erst „selber von sich aus gefunden, was größeren Nutzen bringt“, bedeutet geradezu die Absage an alle bisherigen Versuche dieser Art. Denn daran, daß er sie gekannt hat, ist kein Zweifel möglich[4].

Basilius hat also dadurch, daß er den Typos des Seelsorgers literaturfähig machte, den Weg gezeigt, auf dem das

[1] S. oben S. 295 Anm. 3.

[2] Aus dem prooemium de fide; s. S. 30 der Einleitung.

[3] S. oben S. 45—64.

[4] Denn Basilius kennt die christliche Literatur, wie Kap. 29 des Buches an Amphilochius beweist: Migne 32, 200 B ff.

Christentum die hellenische Denkform überwunden hat. Aber nur das Abendland ist ihm darin gefolgt; denn nicht nur Ambrosius wandelt in seinen Spuren, sondern auch Augustins Arbeit ist nichts anderes als die Auseinandersetzung darüber, welche der verschiedenen Auffassungen des Basilius von der sittlichen Qualität des Menschen denn nun eigentlich richtig sei, die optimistische seiner Frühzeit, die pessimistische seines Alters oder die vermittelnden Stufen der Zwischenzeit[1]; denn er selbst hatte gerade diese Frage offen gelassen, indem er am Wendepunkte seines Lebens nichts von dem verwarf, was er vorher gelehrt hatte, sondern im Gegenteile bemüht war, die Unterschiede aus ihren Ursachen zu erklären[2]. Auch das ist bezeichnend, daß die Kirche nicht anders entschied, als es schon Basilius vorweggenommen hatte. Für den Osten bedeutet Basilius dagegen nur den großen Wendepunkt in der kirchlichen Literatur, wo die Pflege der griechischen Bildung von den Häretikern an die Rechtgläubigen übergeht. Deshalb beruft man sich dort bei seinen Nachfolgern mit Recht auf antike Vorlagen, und im Zusammenhange damit ist auch Origenes wieder zu Ehren gekommen, zumal da schon Basilius seine Bedeutung erkannt hatte. Viel Schuld an dieser Entwicklung trägt Gregor von Nazianz; denn er versuchte durch Künstlichkeit zu ersetzen, was ihm an Ursprünglichkeit abging, weil es ihm sein Ehrgeiz nicht gestattete, bloß Kopist zu sein[3]. Da rief aber die Manieriertheit, in die er durch sein Streben verfiel, Basilius zu überbieten, alle die bösen Geister wieder auf den Plan, die Basilius soeben gebannt hatte; ja die Uneinigkeit stieg jetzt zum Chaos, weil zu den beiden alten Parteien noch eine Reihe neuer hinzukam, wie das Buch an Amphilochius eindringlich schildert[4]. Sogar Basilius selber wurde in den Streit hineingezerrt, wie seine Briefe beweisen.

[1] S. die kurze Zusammenstellung von Belegen in der Einleitung S. 32—40.

[2] Im prooemium de fide Migne 31, 680 B 6—D 7; vgl. Einleitung S. 19.

[3] Davon legen vor allem seine dichterischen Versuche Zeugnis ab.

[4] Im Kap. 30: Migne 32, 209 D ff.

Dabei machte er so unerquickliche Erfahrungen mit Freund und Feind, daß er seinen anfänglichen Glauben an das Gute in der menschlichen Natur völlig verlor und zu jenem resignierten Pessimismus überging, der seine asketischen Schriften kennzeichnet.

Jedoch hatte Basilius durch die restlose Hingabe aller geistigen und sittlichen Kräfte der eigenen Person an die mannigfachen Pflichten seines Seelsorgeramtes der Welt ein Menschentum vorgelebt, dem nachzueifern sich für ernste Leute am Ende doch noch eher verlohnte als sich in blutleeren Streitigkeiten um abstrakte Probleme zu verlieren. Infolgedessen ist sein Andenken im Oriente niemals untergegangen. Darüber berichtet das Vorwort der Köselschen Übersetzung von 1838, S. 36: „Theodoretus legt dem hl. Basilius die Benennung ‚der Große' bei, welche ihm durch die Beistimmung der folgenden Jahrhunderte bestätiget wurde. Von demselben Vater wird er auch ‚die Leuchte der Welt', von dem hl. Sophronius ‚die Ehre und Zierde der Kirche', von dem hl. Isidor von Pelusium ‚ein von Gott Begeisterter', von dem allgemeinen Konzil von Chalcedon ‚der große Basilius, der Diener der Gnade, welcher die Wahrheit der ganzen Erde verkündigt hat', genannt." Ebenda heißt es S. 43: „Wir wollen auch den Photius hören, den so gewichtvollen Kenner in diesem Fache. ‚Wer immer', sagt dieser, Cod. 141, ‚ein vollkommener Panegyriker oder Redner werden will, bedarf weder eines Plato noch eines Demosthenes, wenn er den Basilius zum Muster nimmt. Es gibt keinen Schriftsteller, dessen Sprache reiner, schöner und prachtvoller wäre, oder der im Denken eine größere Stärke und Bündigkeit bewiese. Er vereinigt alles, was zum Überzeugen erforderlich ist; mit der Sanftmut verbindet er Klarheit und Kürze. Seine Schreibart, welche immer natürlich ist, fließt mit der Leichtigkeit eines seiner Quelle entsprudelnden Baches'."

Register.

Abraham 75.
Aelian 296. 298.
Akademie 296.
Alexander 277. 283.
Alkimos 231.
Allegorie 21.
Ambrosius 42. 133. 330.
ἀντίδοσις 79.
ἀντιθέσεις, Begriff der 29. 89.
Archilochus 299.
Arganthonius 301.
Aristoteles 100. 102. 104. 117. 127.
Arius 26. 72.
Ataraxie 71. 193. 195. 197.
Athanasius 13.
Augustinus 126. 330.

Basilius: Verhältnis zur griech. Wissenschaft 20. 327. 262. Lehrtätigkeit 228. 230—235. 326. Zeitliche Ordnung der Werke 40. Zweck der Schriftstellerei 29—32. Briefwechsel mit Libanius 20. 230—235. 262. 327. mit dem Abendlande 26—29.
Benedikt v. Nursia 42.
Berufskatalog 165.
Besitzproblem 148. 187—189. 297. 306—307.
Bias 300.
Bibelzitate b. Basilius 36. 46. 108.
Bildreden und Vergleichungen: 1. Gewerbetätigkeit. Athlet 166. Bauer 165. Baumeister 165. Bote 165. Chorführer 256. Echtfärber 238. Erzgießer 282. Gaukler 264. 294. Hirt 165. Jäger 165. Koch 292. Maler 255. Maurer 165. 282. Schauspieler 255. Schütze 282. Soldat 101. 166. Tafeldecker 292. Wagenlenker 296. Zinseintreiber 293. Werkstatt 140. Werkzeuge 296. 2. Schifferleben. Steuer 227. 282. Steuermann 197. 282. Ladung 135. Unbeladene Schiffe 282. Fähre 135. Fels im Meer 38. Woge innerhalb des Gestades 99. Seekrieg 25. 3. Jagd. Reh in Schlingen 147. Vogel in Falle 147. Jäger 165. Jäger und Hund 125. 4. Natur. Ameisen 297. Bienen 251. Bremse 50. Fohlen 201. Fuchs 299. Hund 49. 101. 108. 125. Polyp 300. Pferd 99. Reptil 54. Sau 55. Schlange 49. Skorpion 49. wildes Tier 296. giftiger Wurm 201. — Blumen im Frühling 235. Blätter und Früchte 239. Echo 58. Flamme im Rauch 196. Gießbäche 49. Flüsse 300. Rosenstrauch 251. Sonne im Wasser 239. Wasserblase 54. Weinstock 296. Wind 58. 5. Sonstiges. Gefängnis 290. 296. Geschosse 84. Haltestelle 297. Hausgerät 165. Kameradschaft 58. Kost der Seele 282. Mägde und Gebieterin 201. unverschämter Mieter 118. Schattenbild 238. 300. Schatzkammern 134. 208. Schuldschein 58. Spiegel 58. 238. Triefäugiger 294. Vorhang 135. 235. Waage 24. 149. Zehrgeld

300. S. a. Medizinisches und Sportliches.

Cicero 62. 127.
Clemens 18. 64. 224. 329.
complexio oppositorum 16. 24. 41. 185.

Daniel 240.
David 75. 95. 96. 294.
Demut 75. 96. 112. 114. 155. 187. 287. 299.
Denkfaulheit 172. 177.
Diatribe, kynisch-stoische 43. 44. 190—197. 203. — 52.
Dichter, Geschichtschreiber, Redner 247. 250. 251.
Diogenes d. Kyniker 298.
Diogenes Laertius 278. 300.
Diskussionsschema 152. Anwendungen 152. 162. 240—242. 243. 256. 272. 313.
Dreisphärenmotiv 70. 147. 155—157. 218. 305—307. 310.
Dual 298.

Eigenschaften Gottes 207. 214.
Elias 107.
Epiktet 191. 284.
ἔρανος 58.
Erasmus v. Rotterdam 11.
Euhemeros 250.
Euklid 276. 277.
Euripides 256.
Eusebius 19.
εὐστάθεια 33. 95. εὐπάθεια 291. εὐεξία 291.
Eustathius v. Sebaste 20. 229.
Eustathius 33.

Freude, Wesen der 69. Ursachen der 66—67. Ränkeschmied Lust 101. Freuden der Sinne 297. v. Körper ausgehend 297.

Gedankensünden 140.
Geschlechtlichkeit 140. 201. 209. 277. 295.
Gregor v. Nazianz 13. 20. 32. 34. 44. 64. 73. 118. 193. 330.
Gregor v. Nyssa 13. 32. 41. 64. 73. 118. 132.

Herakles 254.
Hermas, Hirt des 44. 109.
Herodot 298. 301.
Hesiod 226. 228. 252. 262. 267. 300. 309.
Hesioderklärung 262.
Hexaemeron 33. 34. 41. 126. 155. 213. 323. 4. Hom. 263. 5. Hom. 33. 7. Hom. 33. 9. Hom. 21. 33. 131. 132.
Homer 253. 255. 263. 268. 284.
Homererklärung 253. 263.
Horaz 301.

Johannes Chrysostomus 13. 44.

Kirche, Verwirrung in der 24—29. 121—124. 137. 229. 322—327. 330. s. a. Parteien.
Kleinias 278.
Konzil v. Chalcedon 331. v. Nizäa 25. 324. v. Trient 15.
Körper, Unterdrückung des 148—149. 290—297.

Lazarus 69. 195.
Leben, zwei 148. 235—238. 300.
Lebenskraft 196.
Leichtsinn 284.
Libanius 20. 230. 233. 234. 262. 321. 323. 327. 328.

Margites 284.
Marsyas 283.
Medizinisches 33. 45. 55. 56. 58. 69. 111. 112. 140. 164. 195. 209. 249. 297. 316.

Meletios 125.
Methusala 301.
Mikrokosmos 207.
Milon 283.
Mimus 264.
Mose 75. 106. 239.
Musik 39. 264. 283. 294.

Niedertracht — Schlechtigkeit 148. 160. 167. 208.

Odysseus 249. 253.
Olympos 283.
ὀρθὸς λόγος 105. 299.
Origenes 19. 21. 23. 24. 25. 31. 32. 64. 129. 130. 185. 224. 229. 245. 321. 329. 330.

πάθος 45. 48. 74. 77. 111. 171. Plural 48. 95. 110. 127. 146. 193. 194. 201. 206. 288. 290.
παθήματα 193.
Parteien, Kirchliche zur Zeit des Bas.: die hellenistische: ihre Eigenart 65—73. ihre Antithesen zur 1. Hom. 90—92. 97—98. 122. zur 2. Hom. 143. 153. 156. 158. 168. 176. 179—181. zur 3. Hom. 258. 267. 279. 285. 305—308. 309. 310—311. 317—318. die urchristliche: ihr Kampf mit den Widersachern 123. ihre Antithesen zur 2. Hom. 198. 204. 212. 216. zur 3. Hom. 258. 280. 285 318. Zusammenfassend 323—327.
Paulus 30. 161. 203. 222. 295.
Pausanias 283.
Perikles 276. 277.
Peripatetisches Gut, von Bas. umgeformt 100. 102. 105. 106. 107. 112. 116—118. 127.
Pharisäer und Zöllner 173.
Phidias 298.
Philodem 50. 63.
Philon 33. 64. 323.
Philosophen 252.
Philosophie 75. 99. 255. 276. 291. 295.
Philostorgius 13.
Phineas 106.
Photius 331.
Pittakos 284.
Platon 20. 32. 100. 104. 127. 159. 165. 259. 264. 265. 266. 302. 303. 308. 327. 331. Staat 26. 148. 159. 177. 237—239. 245. 249—256. 259. 282. 284. 288. 291. 294—301. 328. Kratylos 134. 185. Menon 300. Timaios 288.
Plutarch 63. 276. 277. 278. 283. 298.
Polydamas 282.
Polyklet 298.
Posidonius 33. 323.
Prodikos 254. 267.
Pythagoras 295, 296.
Pythios 298.

Quellenuntersuchungen 304.

Rede, Gebrauch der 134. Vorzug der 139. im Zorn 55. — beratende Rede 82.
Reinigung der Seele 294.
Richterstuhl Gottes 284.
Rufinus 25.

Sammlungen, handschriftliche 43.
Samuel 107.
Sardanapal 284.
Saul 107. 294.
Scholion 125.
Schulrhetorik 229, 276. — 31. 64. 222.
Sechstagewerk s. Hexaemeron.
Seelenkunde 208.
Seelenkräfte 104.
Seelenteile 100, 201.
Seneca 50. 55. 62. 63. 113. 117.
Signatur 277.
Sinne, fünf 294. Sinnesorgane 209.
Sokrates 277. 298.

Sophist, ägyptischer 300.
Sportliches 78. 79. 166. 197. 238. 282. 283. 296.
Stobaeus 296.
Stoisches Gut, von Bas. umgeformt 38. 49. 54. 56. 58. 64—73. 74. 105. 112. 113. 126. 129. 135. 140. 145. 169.
Strategius 263.
Substitutionsverfahren 150.

Teufel 21. 30. 101. 108. 123.
Theognis 254. 267. 298. 303.
Timotheus 283.
Tithonus 301.
Tradition s. Typen.
Träne des Herrn 69. 194—195.
Tugend 33. 39. 78. 140. 148. 149. 208. 251—255. 298. 300. Plural 33.
Typisierung 43. 131. 223. 224. 288. 311. 314. 319.
Typen (typisch) 1. antike 31. 73. 76. 82. 85. 89. 100. 102. 117. 123. 129. 169. 182. 193. 197. 208. 214. 228. 260. 322. christliche 31. 83. 109. 153. 181. 183. 214. 240—241. 322. 329.

Vernunft 33. 37. 39. 49. 99. 146. 188. 194. 201. 237.
Verstand 105. 132. 148. 149. 201. 207. 282. 296.
Vitruv 253.

Wachträume 172.
Wahnsinn beim Zorn 50. 54. 75. 96. 105. des Saul 295. Wartung des Körpers ist W. 297.
Welterklärer 22.
Werteformel für die Gebote 73. Anwendungen in d. 1. Hom. 81. 85. 87. 88. in d. 2. Hom. 162. 170. 178. 182. in der 3. Hom. 243.

Zeus 250.
Zorn 1. Hom. passim 2. Hom. 200. 3. Hom. 276—277. — Folgen 49. Unheilbarkeit 54. Nutzen 101. Probe 46. Zwei Benennungen 110.

Neunter Band:

1. Heft. Dr. L. Heinrichs, **Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury** neu dargestellt und dogmatisch geprüft, zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms. 1909. ℳ 6,—.
2. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis,** ein Werk des heil. Ambrosius. Nebst 2 Beilagen: Über Zeit u. Verfasser der sog. Tractatus Origenis u. verwandter Schriften — Symbolgeschichtliche Dokumente aus einer Handschrift v. Monza. 1909. ℳ 6,—.
3. Heft. Dr. Jakob Bilz, **Die Trinitätslehre des heil. Johannes von Damaskus.** Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griech. u. latein. Auffassungsweise des Geheimnisses. 1909. ℳ 6,—.
4. Heft. Dr. Anton Prumbs, **Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade.** Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. 1909. ℳ 4,—.

Zehnter Band:

1. Heft. P. Johannes Maria Pfättisch O. S. B., **Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhange über die Komposition d. Apologien Justins. 1910. ℳ 6,—.
2. Heft. Heinrich Weinand, **Die Gottesidee als Grundzug der Weltanschauung des heil. Augustinus.** 1910. ℳ 4,50.
3./4. Heft. Dr. Georg Graf, **Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra,** Bischofs von Harrân (ca. 740–820). Literarhist. Untersuchungen u. Übersetzung. 1910. ℳ 12,—.
5. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Die Frage um das Zeitalter Kommodians.** 1910. ℳ 2,60.

Elfter Band:

1. Heft. Alois Bukowski S. I., **Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie.** Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. 1911. ℳ 6,—.
2. Heft. Dr. Philipp Haeuser, **Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt.** 1912. ℳ 4,50.
3. Heft. Dr. J. Straubinger, **Die Kreuzauffindungslegende.** Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen, mit besonderer Berücksichtigung d. syrischen Texte. 1913. ℳ 4,50.
4. Heft. Dr. Jakob Scham, **Der Optativgebrauch bei Clemens von Alexandrien** in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur. 1913. ℳ 6,—.

Zwölfter Band:

1. Heft. Dr. Friedrich Hünermann, **Die Bußlehre des hl. Augustinus.** 1914. ℳ 5,—.
2. Heft. P. Elzear Schulte O. F. M., **Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik.** 1914. ℳ 5,—.
3. Heft. Dr. Friedrich Andres, **Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts** und ihr Verhältnis zur griech.-römischen Dämonologie. 1914. ℳ 6,—.
4. Heft. Dr. Eduard Weigl, **Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius.** 1914. ℳ 6,—.
5. Heft. Dr. Heinrich Doergens, **Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion.** Eine Studie zur Geschichte der Apologetik. 1915. ℳ 3,60.

Dreizehnter Band:

1. Heft. D. Dr. Joh. Nep. Espenberger, **Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik.** 1915. ℳ 6,—.
2. Heft. Dr. Leo Bayer, **Isidors von Pelusium klassische Bildung.** 1915. ℳ 4,—.

3./4. Heft. W. Rüting, **Untersuchungen über Augustins Quaestiones u. Locutiones in Heptateuchum.** 1916. ℳ 15,—.

5. Heft. Dr. Joseph Strake, **Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre.** 1917. ℳ 8,—.

Vierzehnter Band:

1. Heft. Dr. Karl Adam, **Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin.** 1917. ℳ 6,—.
2. Heft. P. Dr. Arnold Nußbaumer O. M. Cap., **Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho.** 1921. ℳ 8,—.
3. Heft. Dr. Heinr. Doergens, **Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion.** Eine Studie zur Geschichte der altchristl. Apologetik. 1922. ℳ 6,—.
4. Heft. Dr. J. P. Steffes, **Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. 1923. ℳ 15,—.
5. Heft. Dr. P. Basilius Niederberger, O. S. B., **Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem.** Eine dogmengeschichtliche Studie. 1924. ℳ 6,—.

Fünfzehnter Band:

1./3. Heft. Dr. Josef Geiselmann, **Die Eucharistielehre der Vorscholastik.** 1926. ℳ 24.—.
4. Heft Dr. Friedr. Hünermann, **Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient.** 1925. ℳ 6,—.
5. Heft. Dr. theol. F. Anders, **Die Christologie des Robert von Melun.** 1927. ℳ 6,—.

208
Eh 86

38851

AUTHOR RING, OSKAR

TITLE Drei Homilien aus der Fruhzeit Basilius des Grossen

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

38851